

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Filosofie

# Sen a existence

*Dream and existence*

Bakalářská práce

Jan Hubík

2013

Mgr. Petr Kouba Ph.D.

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně a pouze s použitím uvedené literatury, která je řádně citována. Prohlašuji také, že práce mnou nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

.....

## **Abstrakt**

Cílem této práce je pokus uchopit fenomén snu na základě Heideggerovy filosofie bytí. Východiskem zkoumání se zprvu stává analýza pobytu jakožto jsoucna, které se ve svém bytí k tomuto bytí vztahuje. Na základě tohoto sebe-vztahu je sen vyložen jako jistý modus bytí-ve-světě. Struktura rozvrhu bytí-ve-světě je analyzována vzhledem k momentům rozpoložení, rozumění a řeči, které konstituují jednotu odemčenosti. Vlastní smysl této rozvrhové struktury je pak nalezen ve fenoménu konečné časovosti, kde se má přechodné bytí ke smrti prokázat ve své původní jednotě. Radikální vrženost do otevřenosti snového světa nicméně vede k jinému pojetí přechodnosti ekstatického času. Toto jiné pojetí je hledáno v přednášce *Zeit und Sein*, kde jsou bytí a čas myšleny ze své vzájemné vnitřní vazby. V její perspektivě je interpretován fenomén snu jako „ek-sistence“ určená stáním uvnitř otevřené oblasti časo-prostoru a vystáváním její odpíravě-zadržující blízkosti.

## **Klíčová slova:**

sen, fenomén, Heidegger, Boss, bytí, existence, svět, časovost, smrt, řeč

## **Abstract**

The aim of this work is a try to grip a phenomenon of dream on the basis of Heidegger's philosophy of being. The analysis of existence as significant type of being, that in its being relates to this being, opens the examination. On the ground of this analysis phenomenon of dream is explicated as a specific mode of the being-in-the-world. The structure of projecting being-in-the-world is analysed with respect to its moments of mood (*Befindlichkeit*), understanding (*Verstehen*) and language (*Sprache*), that all constitutes unity of disclosedness (*Erschlossenheit*). The proper sense of this projecting structure is found in the phenomenon of finite temporality, in which structure of existence has to be shown in its own unity. However, the radical thrownness into the openness of a dream world leads to different conception of transitivity of the ecstatic temporality. This different conception is searched in the late Heidegger's lecture *Time and Being*, where the being and time are thought from their inner mutual binding. On the basis of this lecture the phenomenon of dream is interpreted as the 'ek-sistence' determined through standing within the open realm of time-space and perduring its deying and withholding nearness.

## **Key words:**

dream, phenomenon, Heidegger, Being, being, existence, world, temporality, death, language

## **Obsah:**

Úvod	7
Fenomenální východisko snění	9
Snový svět	11
Odemčenost snícího pobytu	19
Prostor a řeč snu	30
Konečná časovost a sen	33
Sen z perspektivy ek-statické temporality	40
Závěr	48
Seznam použité literatury	50

*„Já Čuang-c‘, jsem jednou snil, že jsem motýl třepotající se tam a sem, motýl v každém směru. Věděl jsem pouze, že jako motýl poslouchám své nálady a neuvědomuji si svou lidskou bytost. Náhle jsem se probudil a ležel jsem tu zase já sám. Ted‘ nevím: Byl jsem člověk, který snil, že byl motýlem, nebo jsem nyní motýl, který sní, že je člověkem?“<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Citováno podle: Boss, Medard – *Včera v noci se mi zdálo* (Triton, 2002), str. 179, překl. O.Čálek

## Úvod

Tématem následující práce je fenomén snu. Sny tvoří běžnou součást naší lidské zkušenosti - rozpomínáme se na sen, který nás v noci navštívil, hovoříme o něm s druhými a nakonec jej necháme opět ustoupit pod tlakem každodennosti. K tomu, co nás takto v noci „navštívilo“, můžeme přitom zaujmout nejrůznější stanovisko: můžeme to pokládat za pouhou volnou hru naší obrazotvornosti, která s probuzením ustává, můžeme v tom vidět dozvuk událostí předešlých dnů, anebo v tom jako naši předkové můžeme spatřovat poselství nějakého boha. Ať už se však ke snění stavíme jakkoli, sen se nám ukázal a tím spadá do sféry toho, co *se ukazuje*. Sen je fenoménem.

Pokusím se v této práci zaměřit na sen jako fenomén. To však znamená již předem narazit na jisté obtíže. Zkoumat nějaký fenomén se zdá být přece možné jen tam, kde je nějaké zakoušející vědomí. Lze však mluvit o zakoušení ve spánku, který je původním místem snu, ve stejném smyslu jako o zakoušení v bdělém stavu? Zdá se, že abychom mohli studovat fenomény snění, je třeba nejdříve určit stav, v jakém se nachází spící člověk. Ale ke specifickému zakoušení spícího člověka přísně vzato nemáme přístup. Až na zvláštní případy tzv. lucidních snů totiž snící člověk nezakouší, že sní. Že se nám však v rozpomínce dává sen poznat s téměř stejnou nepochybností jako jiné události našeho života, nás přesvědčuje o tom, že naše existence ve spánku nebyla zcela prosta světa, ze kterého by ji oslovovali různé druhy významovostí. V této otevřenosti světa k nám přitom promlouvají nejen jsoucna rozmanitého charakteru, ale i naše vlastní jsoucno, které se vůči tomu, s čím se setkává, nějak chová. Právě tato otevřenost vůči významuplnému světu vyžaduje, aby sen nebyl chápán jako nějaká funkce někde se vyskytující *psyché* či jako danost zakoušejícího vědomí. Fenomenologickým pohledem, kterým bych chtěl v této práci na sen nahlížet, by mělo být stanovisko Heideggerova myšlení bytí. Podle něj je fenoménem to, „co se zprvu a většinou právě *neukazuje*, co je oproti tomu, co se zprvu a většinou *ukazuje*, *skryté*...“<sup>2</sup> To, co je třeba z této skrytosti vynést na světlo a nechat, aby se ukázalo je bytí jsoucího. Fenomenologie je tak pro Heideggera primárně metodou ontologie. Otázka po smyslu bytí, která je položena v

---

<sup>2</sup> Heidegger – *Bytí a čas* (Oikoymenh, Praha 2002) str.53, překl. Chvatík, Kouba, Petříček, Němec

*Sein und Zeit*, však nemíří na bytí určité oblasti jsoucna, v případě tématu mé práce jsoucna náležícího k fenoménům tzv. „duševního života“, nýbrž na bytí jsoucího vůbec. Východiskem otázky po bytí má být přitom jsoucno, které je samo význačné tím, že se po svém bytí ptá, jemuž je tedy již vlastní jisté předchůdné porozumění bytí. Tímto jsoucnem je lidské bytí-tu (*Dasein*)<sup>3</sup>. Jelikož základní strukturou pobytu je být vždy již ve světě, porozumění bytí se nevztahuje jen na jeho vlastní bytí, ale i na bytí jsoucen, které nejsou jím samým. Ve vztahu ke svému vlastnímu bytí udržuje již pobyt vztah k bytí jsoucna vůbec. Máme-li se tedy zabývat bytím snu, musíme nejprve vyjít z bytí toho jsoucna, v němž bytí teprve přichází ke slovu. Jen na základě toho je pak možné tematizovat ontický fenomén snění. Je tedy třeba rozlišovat fundamentálně ontologickou rovinu zkoumání, která je zaměřena na analýzu bytí pobytu a ontickou rovinu, která se na základě této analýzy pokouší uchopit fenomén snění. Sen by se měl přitom zprvu ukázat jako jistý specifický modus bytí pobytu. V průběhu práce však vyvstane otázka, nakolik lze bytí snu skutečně adekvátně postihnout perspektivou existenciální analytiky. Poskytuje vztah člověka k jeho vlastnímu bytí dostatečnou půdu pro vyjasnění toho, co znamená snít? Zkoumáním této otázky se pokusím naznačit meze Heideggerova projektu fundamentální ontologie a stručně načrtnout jiný přístup k fenoménu snění.

---

<sup>3</sup> dále překládám obvyklým termínem *pobyt*



## Fenomenální východisko snění

Zůstaňme nyní u existenciálního kontextu snění. V předběžném fenomenologickém náčrtu se prozatím nelze nevyhnout určitému prolínání ontické a ontologické roviny. V běžné řeči hovoříme o snech, které někomu patří. Říkáme například: „Měl jsem v noci sen. Zdálo se mi, že...“. Trpné sloveso ve druhé větě naznačuje, že mluvíme o něčem, co se s námi v noci odehrálo. Byli jsme něčemu přítomni, a to ne tak, že bychom to měli ve své moci. Proto tvrzení, že sen je vždy mým vlastním snem, neznamena, že bych já (nebo nějaká údajná složka mé *psyché*) byl původce snu v tom smyslu, jako jsem například původcem této bakalářské práce. Mezi mnou a mým snem nemůže být vztah vlastnění, jak se to zdá vyjadřovat první věta výroku. Jak poznamenává Boss, říkám-li: „měl jsem sen“, znamená to: „byl jsem snícím“<sup>4</sup>. Již na základě toho se ukazuje, že sen lze vykládat pouze z kontextu lidského bytí-sebou, které je samo neseno původní časovostí pobytu.

Být spícím a snít a naopak být bdělým jsou možnosti, kterými mohu vykonávat své bytí. V omezeném prostoru těchto možností jsem se již ocitl a je na mě, abych jednu z nich svým bytím zvolil. Volba možnosti být tak a tak, tím a tím je pro pobyt určující, neboť jej prokazuje jako jsoucno bytostně otevřené, kterému na jeho bytí záleží.<sup>5</sup> Tím, že mu však jde vždy o *jeho vlastní* bytí, je mu zároveň svěčeno a zpřístupněno bytí vůbec, tzn. i bytí těch jsoucen, která nejsou jím samým, nemají jeho ontologický status. Člověk je místem porozumění bytí. Toto rozumění však neznamena nějakou mentální operaci, nýbrž vyjadřuje spíše orientaci v okolním světě a adekvátní jednání vůči tomu, co se v něm naskytá. Zvolením možnosti, která je vždy nějakou možností jak být ve světě, je zde svět v rozumění předem odemčen, takže z něj mohou vystupovat nitrosvětská jsoucna. Odemykání možností volbou patří ke struktuře rozumění, které má jako takové existenciální charakter rozvrhu. Je to právě rozvrh, v němž se odehrává odemykání možností *jako* možností, tj. co do jejich čiré potenciality. Pobyt je do rozvrhu vržen a tím vystaven nároku volit z faktických možností nabízejících se mu z okruhu souvislostí předem odemčeného světa.

---

<sup>4</sup> Boss, Medard – *Včera v noci se mi zdálo* (Triton, 2002), str.180

<sup>5</sup> Heidegger – *Bytí a čas* (Oikoymenh, Praha 2002) str., překl. Chvatík, Kouba, Petříček, Němec

Rozvrhuje-li se rozumění pobytu vždy v rámci *svého* světa, pak to znamená, že svět patří jako jeden z konstitutivních momentů do jeho původní strukturní skladby, kterou Heidegger nazývá bytí-ve-světě (*in-der-Welt-sein*). Bytí pobytu je vždy svou možností jak být právě ve světě. Sama příprava ke spánku je určitým rozvržením možností, které nám zpřístupňuje možnost snít: odestýláme postel, zatahujeme záclony, zhasínáme světla. Zavíráme dveře, aby nebyl slyšet hluk z vedlejšího pokoje. Svět našeho okolí původně nezakoušíme jako ‚objektivní realitu‘ vyskytujících se předmětů, nýbrž jako významuplný svět, ve kterém máme co dočinění s nějakým druhem jsoucna. Svět je otevřenou oblastí, odkud k nám jsoucno může vystupovat. Jen proto se také může vůbec stát, že nás ve spánku osloví nějaká významovost z otevřenosti našeho snového světa. Svět bdělého člověka, svět, ve kterém jsou zde pro něj předměty, živá příroda a druzí lidé, není ve svém bytostném charakteru ‚světskosti‘ rozdílný od světa snícího, pokud ovšem pomineme, že na této světskosti se významně podílí i spolupobyt. Evidence, jakou má bdělý člověk o svém světě není větší než ta, které se nám dostává ve vztahu ke snovým skutečnostem. I snění spadá pod působnost<sup>6</sup>, jíž je něco uváděno v přítomnost a proniká do neskrytosti. Kdyby pro nás sen znamenal jen něco ‚neskutečného‘, něco, co nemá nárok být pojímáno jako ‚zde přítomné‘, pak bychom nikdy ani nemohli s druhými mluvit o tom, co se nám v noci zdálo. Každá řeč totiž předpokládá bytostný vztah k samotné věci, která je v ní odkryta. Aby se tedy ukázalo, jak jsou bdělý a snový způsob bytí sami založeny ve struktuře bytí pobytu, je třeba určit samotnou ‚světskost‘ v jejich bytostných momentech. Na tomto základě pak bude možné vidět, že pobyt má kromě stále téhož společného světa bdění rovněž možnost oddat se v noci světu soukromému, světu, který však proto neztrácí nic na své ‚objektivní‘ platnosti.

---

<sup>6</sup> německé slovo skutečnost (*Wirklichkeit*) má v němčině stejný základ jako sloveso působit (*wirken*) a od něj odvozená působnost (*Wirksamkeit*); Boss, Medard – *Včera v noci se mi zdálo* (Triton, 2002), str.186

## Snový svět

Pokusím se nyní podrobněji sledovat základní strukturu lidského bytí jakožto bytí-ve-světě, abych si vytvořil prostor pro tematizaci snového světa. Fakt, že podle Heideggera existujeme v pevném vztahu ke světu znamená, že jsme vždy již schopni pojmout cokoli, co k nám z něj přichází a nás oslovuje. Přičemž tomu, co k nám takto přichází zprvu rozumíme z našeho obstarávajícího zaujetí světem. V tomto obstarávajícím zaujetí jsou zde pro nás nepobytová jsoucna po způsobu příručních prostředků, které „k něčemu“ dostačují. Právě z účelové struktury „k tomu a tomu“ jim netematicky rozumíme, neboť v posledku se vždy jedná o nás samotné jako to konečné „k čemu“ celku dostatečnosti. Ať už tedy obstaráváme jakýkoli druh jsoucna, je nám vždy již spolutematicky odemknuto naše vlastní jsoucno v tom, jak právě jest. S využitím výše uvedeného případu lze nyní na ontické rovině říci: zavíráme dveře, zatahujeme záclony, *abychom* si zajistili klidný, úlevný spánek. Ten je pro nás *nyní* nezbytný, máme-li být zítra „čerství a plní síl“ vypořádat se s úkoly, které nás čekají. Tyto úkoly mohou mít povahu pracovních úkolů. Zvládnout pracovní úkoly je pro nás nezbytné, abychom zajistili obživu sobě a své rodině. Původní *svět našeho okolí* tedy není statickým světem souhrnu vyskytujících se předmětů, nýbrž světem, s nímž jsme v běžném obstarávajícím zacházení důvěrně obeznámeni, a to i přes ustavičnou tísnivou naléhavost něco zvládnout a vyřídit, tj. nějakým způsobem svou možnost onticky aktualizovat. Svět je pro nás dějícím se domovem, z jehož základů stále číší hrozba vytržení do nicoty, která se nám otevírá v úzkosti.

Ačkoli je svět něčím, co tvoří významný konstitutiv našeho způsobu bytí, udržuje se v našem každodenním obstarávání v pozadí. Svět je *tu* převážně tak, že se bezprostředně neukazuje. Heidegger ovšem nalézá způsoby, jakými k nám může svět probleskovat i v rámci každodennosti. Je-li totiž „porušena“ odkazová souvislost příručního prostředku a my se s ním na okamžik setkáváme v jeho výskytovém modu. Na co jsme spoléhali a s čím jsme předem počítali se nyní nedostává a před námi leží už jen výskytové jsoucno. Na něm se ukazuje, že bylo jaksi vytrženo z té oblasti, odkud k nám vždy vystupovalo ve své příručnosti, takže teď nevíme, co si s ním v jeho nápadnosti, naléhavosti a neodbytnosti počít. Odkazový rámec struktury příručních prostředků se tím dostává do popředí. V poukazu tohoto rámce je obsaženo, že zde s něčím na něco

vystačíme, že je to vhodné, příhodné. To, že je zde po ruce vždy už něco, s čím na něco vystačíme, pokládá Heidegger za apriorní podmínku ukazování se jsoucna, které má charakter prostředku<sup>7</sup>. Naše každodenní setkávání se se jsoucnem je založeno právě na této struktuře dostatečnosti (*Bewandtnis*). Dostatečnost nějakého prostředku je přitom odkryta jen na základě jistého celku dostatečnosti, který již musí být předem odemčen, má-li zde být vůbec možnost, aby nějaké jsoucno k něčemu dostačovalo.

Pobyt jako to poslední „kvůli čemu“, k němuž je v celku dostatečnosti nasměřováno bytí prostředku, se vždy již odkazuje k něčemu, s čím na „to“ - tj. na jistou možnost svého bytí - vystačí a nechává tak vystupovat jsoucno jako příruční. Tomuto sebeodkazování na něco, co dostačuje, předem rozumí, protože má porozumění pro to, jak být. Svět je tak podle Heideggera to, „v čem‘ si toto sebeodkazování rozumí, jako to, ‚do čeho‘ nechává vystupovat jsoucno ve způsobu bytí dostatečnosti.“<sup>8</sup> To, co zajišťuje, že sebeodkazující rozumění netápe v prázdnotě, nýbrž že se nechává vztahy odkazování jakoby nést, je významnost (*Bedeutsamkeit*) celku vztahů. Jen díky významnosti tvořící strukturu světa může pobyt pojímat význam nějakého jsoucna. Termín „významnost“ Heidegger odvozuje od znamenání (*bedeuten*), jež má postihovat ‚vztahovost‘ vztahů odkazování. Pokusím se toto ‚znamenání‘ zhruba osvětlit na příkladu. Po řezání dřeva na chalupě jsem dostal žízeň a rozhodnu se ji ukojit. To pro mne znamená najít vědro, jít s ním po cestě ke studánce a tam jej napustit. Tím se nemíní, že zde není jiná alternativa, jak bych mohl zahnat žízeň. Má se tím vyjádřit, že v rozvrhování svých možností do světa nejsem nikdy slepý, nýbrž mám již jistý přehled. V důvěrné obeznámenosti s odkazovými vztahy „k tomu a tomu“, „k něčemu“, „kvůli čemu“, „stačit s něčím na něco“ si jako pobyt „dávám původně na srozuměnou své bytí a své ‚moci být‘ vzhledem ke svému bytí-ve-světě“<sup>9</sup>. Souvislost odkazů významnosti je tím zakotvena v mém bytí k nejvlastnějšímu ‚moci být‘, kvůli němuž jsem. V bytí k tomuto ‚moci být‘ jsem se již na významuplný svět odkázal, svět je mým „domovem“, neboť u něj od počátku prodlévám a z něj si také zprvu rozumím. V těchto odkazových vztazích je mi svět zřejmý, neboť jsou to ony, které ve svém celku tvoří jeho strukturu označovanou jako „světskost“.

---

<sup>7</sup> Heidegger – *Bytí a čas* § 18. str.85 v původ. něm. vydání

<sup>8</sup> tamt., str.86 v původ. něm. vydání

<sup>9</sup> *Bytí a čas* § 18. str.87 v původ. něm. vydání

Původní svět našeho okolí je světem, ve kterém se zprvu setkáváme se jsoucný charakteru prostředku. Není však tento pohled na nitrosvětské jsoucno hrubým omezením toho, s čím vším se ve světě běžně střetáváme? Nejsou nám zde nablízku přítomny nejen nejrůznější druhy prostředků, ale i druzí lidé a jiná jsoucna, o kterých nelze bezprostředně říci, že mají bytostný charakter prostředku? V prvním případě Heidegger jasně prokazuje, že svět souvislosti příručních prostředků je zároveň světem druhých. To jednak znamená, že z něj druzí nitrosvětsky vystupují jako spolupobyť, jednak, že jsou sami jako bytí-ve-světě světa spolu-účastní. Pobyť má tak ve své každodennosti bytostný charakter spolubyť. Jakožto spolubyť „je“ pobyť kvůli druhým a to tak, že se o ně zajímá ve způsobu péče, starání se o druhého (*Fürsorge*). Tím se nemíní nějaký jeho přirozený altruistický charakter, nýbrž to, že druzí nám jsou v tomto vztahu „kvůli“ již přístupni ve svém bytí. Předchůdné odemčení druhých ve vztahu „kvůli“ má vliv na utváření významnosti (světskosti světa). Právě ve struktuře celku odkazů je totiž zakotveno, že se zároveň s obstarávaným příručním jsoucnem setkáváme i s tím, „kvůli čemu“ je toto jsoucno obstaráváno, tj. se spolupobytem. Možnost porozumět druhému jako spolupobyti je tak založena již v samotné struktuře světa. Ve světě, který sám patří ke struktuře jeho bytí, není pobyť nikdy zcela sám. I tehdy, je-li pobyť zcela odtržen od ostatních, je ve světě vždy spolu s druhými, ba právě v tomto případě vystupuje vztah ke druhému nejvýrazněji. Pobyť se tedy onticky může nalézat sám ve světě, a přesto je ontologicky bytím ke druhému. Zkušeností snění se nám však otevírá svět, v němž se sice mohou ukazovat pobytová jsoucna, avšak z jeho základů jakoby neustále probleskovala právě nepřítomnost druhého. K tomuto problému se vrátím dále v práci. Co se týče jsoucen nemajících charakter příručnosti ani pobytu, pak se čtenáři oprávněně může zdát, že Heidegger podlehl jisté ontologické redukci. Jestliže totiž rozlišuje pouze tři způsoby bytí (pobyť, příruční jsoucno, výskytové jsoucno), pak je otázka, kam v tomto schématu zařadit celou oblast živé přírody. V *Bytí a čas* nicméně zůstává tato otázka nevyřešena.<sup>10</sup> Život je zde „jistý zvláštní způsob bytí, ale přístupný pouze v pobytu.“<sup>11</sup> Antropocentrická pozice, v rámci níž se celek jsoucího určuje ze vztahu člověka k jeho bytí, vede přirozeně k jistému zúžení pohledu, v němž není dostatečný prostor pro určení těch jsoucen, která nemají ani statut pobytu ani

---

<sup>10</sup> Na určitých místech se však Heidegger přiklání k názoru, že bytí přírody nemá charakter ani příručního prostředku ani výskytu. viz § 43.c) str.211 v původ. něm vydání

<sup>11</sup> *Bytí a čas* §10 str.50

jsoucná příručního. Nutno dodat, že Heidegger se pokusil ontologický statut živého promýšlet znovu ve spise *Die Grundbegriffe der Metaphysik*.<sup>12</sup>

Již jsem uvedl, že pobyt si podle Heideggera rozumí prvotně ze světa, u něž prolévá po způsobu obstarávání a v němž shledává, jak se to s ním co do jeho bytí má. Jde-li pobytu v jeho bytí vždy o toto bytí a toto bytí má charakter bytí-ve-světě, pak mu vždy jde o to „být již nějak ve světě“. To znamená, že svět k pobytu patří tak, že v něm pobyt nachází sám sebe zároveň s tím, co obstarává.<sup>13</sup> Co však pobytu vůbec umožňuje, aby se takto našel ve svém „*je*“ je fenomén nálady. Z náladou odemčeného světa k nám mohou vystupovat jsoucná ve způsobu příručnosti. „Pobyt nachází „sebe sama“ prvotně v tom, *co* dělá, potřebuje, očekává, čemu brání – v prvotně *obstarávaném* příručním jsoucnu světa našeho okolí“<sup>14</sup>. Když se zaměříme na Heideggerem probíraný fenomén prostorovosti pobytu, uvidíme, že jeho „zde“, kde se právě teď vynachází, není nějaký bod v objektivně měřitelném prostoru, nýbrž „zde“ chápáné z „tam“ u nitrosvětsky vystupujícího jsoucná. K tomu, co je nám ve světě vždy již „po ruce“, je prostorový pobyt vždy na způsob zaměřujícího *od-dálení* (*Ent-fernung*)<sup>15</sup>. V pojmu od-dálení je obsaženo zbavení dálky. Jako bytostně oddalující nechává pobyt jsoucno vystoupit v rámci blízkosti. V blízkosti se udržuje důvěrnost toho, co je nám „nablízku“. Nejedná se tedy o nějakou malou vzdálenost od místa, kde se pobyt tělesně vyskytuje. Místo, jež pobyt zaujímá, je třeba naopak vidět v oddalování příručního jsoucná do určité v praktickém ohledu odkryté krajiny. Krajina je vždy krajinou nějakého celku obstarávaného jsoucná. Přibližování jsoucná v rámci od-dálení se děje jako zaměření do určité krajiny. V ní je obsaženo ono „kam“ obstarávání pobytu.

S přihlédnutím k těmto ontologickým analýzám struktury bytí-ve-světě lze nyní přistoupit k ontickému fenoménu snění. Obvykle se nám zdá samozřejmé oddělovat sen od bdělého života jasnou dělicí čarou, kterou stanovíme např. tehdy, když pojmáme sen

---

<sup>12</sup> Heidegger, M. – *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Klostermann, 1983) V *Dopise o humanismu* nalezneme určitou snahu o korekci tohoto přístupu. Heidegger zde tvrdí: „rostlina či zvíře je sice spjato se svým okolím, ale nikdy není volně vystaveno světlině bytí – a pouze ona je „světem“. Chybí mu tudíž řeč. Avšak proto, že je mu řeč odepřena, nezůstává ve svém okolí beze světa. Ve slově „okolí“ se tísní veškerá záhadnost živé bytosti.“ (Heidegger – *O humanismu*, Ježek, 2000, překl. Petr Kurka) Zdá se tedy, že je zde „živému“ přece jen přiznán jistý zvláštní ontologický statut pojící se s Uexküllovým pojmem *Umwelt*

<sup>13</sup> Jedná se však o primárně neautentické nacházení se, neboť v jeho základě je obstarávající rozptýlenost do světa.

<sup>14</sup> *Bytí a čas* § 26. str.119 v původ. něm. vydání

<sup>15</sup> *Bytí a čas* § 23

jako „volnou hru obrazů“, jakýsi rozmar naší představivosti, které je ve spánku umožněna ničím nerušená činnost. Při bližším přihlédnutí se však ukazuje, že naše samozřejmá jistota stojí na vratkých základech. Jsou zde jistě příklady snů jejichž obsahová nesourodost a rychlý dějový spád mají podobu jakýchsi halucinačních vytržení. Nicméně to je pouze jedna z mnoha možností, jak můžeme být snícími. Jindy může mít snění takovou povahu, že se takřka v ničem neliší od bdělého života: setkáváme se v něm s lidmi a věcmi, které nás oslovují a my na základě toho odpovídáme jistým druhem chování. Rozmanité druhy takových vztahových možností, které se ukázali snícím lidem vůči jejich snovým danostem, zaznamenal Medard Boss<sup>16</sup>. Na základě nich lze říci, že snovému způsobu lidského existování náleží mnohé z těch možností být k tomu, s čím se snící setkává, jaké náleží jeho bdělému způsobu. Navíc v tom, jak se člověku sen ukazuje v rozpomínce bezprostředně po probuzení není žádná nesourodost prchavých obrazů, nýbrž opět jistá důvěrná známost jiného světa, ve kterém se ještě před chvílí nacházel. Tato důvěrná známost snového světa je ovšem založena právě v tom, že být snícím (podobně jako „být rozpomínajícím se na sen“) je jedním z možných způsobů jak „být-ve-světě“<sup>17</sup>. Kdyby tomu tak nebylo, pak by se nikdy nemohlo přihodit, že se člověk rozpomene na sen minulé noci na základě nějakého jsoucna, které se mu ukázalo v bdělém existování. Ontologická struktura bytí-ve-světě však není nějaká hotová danost, kterou by pobyt měl jako nějakou vlastnost. Být-ve-světě znamená otevírat svět rozvrhem a v rozvrhu možností přicházet k sobě jako stále týž. Ovšem fenomén snění neznámá být stále v tomtéž světě, nýbrž vždy v jiném. Pokud tedy sen může platit za jistý rozvrh snových možností, jak být ve světě, je to jen potud, pokud je tento rozvrh fundován v původní jednotě téhož bytí-sebou. Vypadá to tedy, že teprve v kontinuitě bdělého existování, pro něž je otevřená oblast světa našeho okolí vždy principiálně *táž*, je založena možnost nechat se ve spánku oslovit tím, co k nám vystupuje z otevřenosti snového světa, který však nikdy není *stricto sensu* tímtož světem<sup>18</sup> (tedy světem, který je zároveň pro bdící světem *společným*, jak praví známý Hérakleitův zlomek<sup>19</sup>). To se však ukáže teprve tehdy, až se vyjasní otázka stálosti a dějinné kontinuity bytí sebou. Prozatím беру tuto

<sup>16</sup> *Včera v noci se mi zdálo* (Triton, 2002), str.191 – zde se nachází jejich výčet

<sup>17</sup> V této souvislosti lze uvést pasáž, již začíná Proustovo *Hledání ztraceného času*, v níž vypravěč líčí procitání ze sna, který si i v bdělém stavu ještě stále podržuje sílu svého „světa“

<sup>18</sup> Heidegger, M. - *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe* (Klostermann, 1987) str.288

<sup>19</sup> „Probuzeným je svět jeden a společný, avšak každý ze spících se obrací k vlastnímu.“<sup>19</sup> Hérakleitos, zl.B 89 v ed. Diels-Kranz, přejato ze stránek [www.fysis.cz](http://www.fysis.cz) (překl. Z.Kratochvíl)

ontologickou jednotu „bytí-ve-světě“ a její založení v původní časovosti jako předpoklad, který by měl s postupující úvahou získat patřičnou jasnost.

Na základě výše uvedených ontologických podmínek snění je patrné, že lidský způsob bytí, který má charakter pobývání v odemčenosti, se zásadně liší od někde se vyskytujícího a v sobě samém uzamčeného předmětu. Tuto odlišnost vystihuje i pečlivě zvolený termín *existence*, který ve svém původním tvaru *ek-sistence* značí *vyvstávání, vyčnívání do otevřenosti „tu“*. Podle *Zollikoner seminare* spočívá existování člověka v možnostech postřehnout to, s čím se setkává a co jej oslovuje.<sup>20</sup> Počátečním místem, ze kterého se vztahujeme ke jsoucnu, není pozice imanentního vědomí, jak tomu bylo ve filosofické tradici počínaje Descartem, nýbrž toto místo, kterým sami jako „bytí tu“ jsme, je tvořeno udržováním otevřené oblasti pro možnost zaznamenat jsoucnu co do jeho bytí. Pobyt má mezi ostatními jsoucnými význačné postavení: ve svém bytí nespočívá sám u sebe v reflexi na své prožitky, nýbrž jeho „zde“ je třeba chápat z určitého „tam“ u nitrosvětsky vystupujícího jsoucna. Ale jen pokud je mu v jeho „tu“ již odemčena prostorovost, může být určeno prostorové „zde“ a „tam“. Právě výraz „tu“ nemíní nic jiného než tuto odemčenost (*Erschlossenheit*).<sup>21</sup> Heidegger používá termín *odemčenost* pro původní zřejmost (neskrytost - *Unverborgenheit*) pobytu vzhledem k jeho bytí-ve-světě. Dokud jen člověk existuje, potud je svou odemčeností. Neskrytost pobývání v odemčenosti je fundující podmínkou odkrytosti nitrosvětského jsoucna. Odkrytost (*Entdecktheit*) nějakého nitrosvětského jsoucna má původ v předchůdné odemčenosti světa<sup>22</sup>. Již v *Bytí a čas* se objevuje také později významný termín světlna (*Lichtung*).<sup>23</sup> Poukazuje na prosvětlenost pobytu, která je mu vlastní skrze charakter jeho bytí, totiž otevřeného bytí-ve-světě. Udržováním otevřené oblasti pro možnost zaznamenávat je pobyt rozpjatý do světa podobně jako paprsky světla, které dávají vyvstat tomu, co je jimi projasněno. Zároveň je jimi sám projasněn ve svém bytí. Něco se může ukázat *jako něco* pouze ve světle, které náleží prosvětlenému bytí-tu. Vyčnívání do otevřenosti „tu“ (*ek-sistence*) si přitom podržuje svou platnost i v tak krajních zkušenostech jakými jsou například halucinace, či dokonce fenomény ztráty

<sup>20</sup> „Vielmehr besteht es, dieses Existieren, aus ‚bloßen‘ optisch, taktil nicht faßbaren, auf das ihm sich zusprechende Begegnende ausgerichteten Vernehmungsmöglichkeiten.“ *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe* (Klostermann, 1987) str.3

<sup>21</sup> *Bytí a čas* § 28. str.132 v původ. něm. vydání

<sup>22</sup> Pro neskrytost světa volí Heidegger i jiné termíny než odemčenost, např. *Weltoffenheit* – otevřenost do světa, či jen *Offenheit, das Offene* – otevřenost, to otevřené (Inwood, Michael – *A Heidegger Dictionary*; Blackwell 1999; p.238)

<sup>23</sup> *Bytí a čas* § 28. str.133 v původ. něm. vydání



osobnosti. Vždy se jedná o určité způsoby přítomnosti toho, co k nám vystupuje z oblasti již odemčeného světa.<sup>24</sup> Kdybychom však neexistovali jako předem odemčená oblast, v níž je možné nechat něco vyvstat do otevřeného „tu“, pak by nikdy nebylo možné zaznamenat nejen to, co je vzhledem k nám časově a prostorově nejvíce vzdálené, nýbrž i to, co se zdá právě teď nám nejbližší, jako stůl, stěny místnosti atd. Zároveň je však třeba dodat, že podle *Bytí a času* není naše pobývání v odemčenosti něco, co máme běžně na zřeteli. K tomu, abychom skutečně odemykali rovinu bytí a vymanili se ze zaujatosti jsoucnem je třeba jistého existenciálního postoje založeného na autentickém bytí k možnostem, postoje, který Heidegger vyjadřuje termínem odhodlanost (*Entschlossenheit*)<sup>25</sup>. S ním jsou úzce spojeny fenomény úzkosti, viny a vlastní konečnosti v bytí ke smrti.

Na rovině ontického zkoumání je již od Freudova *Výkladu snů* sen brán jako výsostná doména psychologie. Zároveň se však právě na tomto fenoménu názorně ukazují meze, jimiž mnohé psychologické směry přistupují k předmětné oblasti svého bádání. Sen je v nich pojímán jako jedna z funkcí nějakým způsobem strukturované *psyché*. Jeho podstatou má být souvislost představ či obrazů, které si podržují takovou míru živosti, že je spící není schopen odlišit od vjemů reality. Ve snu má proto docházet k „narušení testování reality“.<sup>26</sup> Jak by však nějaká hotově jsoucí a někde se vyskytující *psyché* mohla produkovat něco takového jako snové obrazy, které mají postrádat evidenci bdělých vjemů? A co má být kritériem, které dovoluje rozpoznat bdělý vjem reality od pouhé halucinace či od snové představy? Co vlastně *je* snová představa a co je bdělý vjem? V Descartesových Meditacích se v rámci programu radikální metodické skepse snění pojímá po způsobu klamných vidin či představ, které mají prokazovat pochybnost naší smyslové zkušenosti.<sup>27</sup> Od té doby psychologie stále trvala na tomto pojetí snu jako představy, ať už mu v celku duševního života přikládala ten či onen smysl. Ani zmíněný

---

<sup>24</sup> *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe* (Klostermann, 1987) str.195 „Halucinující může svůj svět vidět pouze ve smyslově postřehnutelném, bezprostředně současném bytí přítomným (*Anwesend-sein*) všeho daného, protože nedokáže rozlišit mezi přítomným (*anwesend*) a nepřítomným (*abwesend*), a protože se nedokáže svobodně pohybovat ve svém světě.“ (volný překlad)

<sup>25</sup> termín *Entschlossenheit* (odhodlanost, rozhodnost) morfologicky i významově souvisí s termínem *Erschlossenheit* (odemčenost). V obou je slyšet dynamický charakter *rozevírání, otvírání*, tj. důraz na to, že pobyt není zprvu v sobě uzavřený „subjekt“, který by až následně jaksi vystupoval ze sebe ke světu

<sup>26</sup> Alena Plháková – *Učebnice obecné psychologie* (Academia, Praha 2004) str. 95

<sup>27</sup> Descartes – *Meditace o první filosofii* (Oikoymenh, Praha 2001) str. 33 Paradoxně to byl právě sen, ve kterém vystupoval ďábel, jenž měl údajně Descarta přivést k novému založení filosofie

Freud se nedokázal oprostít od předpokladu snu jako izolovaného obrazu naplněného skrytým smyslem<sup>28</sup>. Kdyby však sen tvořila souvislost představ, čili něco, co je představováno vědomím, jak by se nás takto před-stavované jsoucno mohlo vůbec týkat? A jak by se tedy mohlo vztahovat k našemu bytí? Heideggerova koncepce konečného bytí-ve-světě nabízí zcela jinou perspektivu, kterou jsem se hrubě pokusil nastínit v předešlém odstavci. Tuto novou perspektivu přijímá i Medard Boss v *Grundriß der Medizin und der Psychologie*<sup>29</sup>, aby na jejím základě nově promyslel tradiční psychologické pojmy. Například pojem ‚vědomí‘ (*das Bewußtsein*) interpretuje Boss ve smyslu ‚vyznání se‘ (*das Bewissen*), které samo náleží k původní struktuře bytí-tu (*Da-Sein*)<sup>30</sup>. Jeho snaha dát psychologii nový rámec se přitom týká dlouhého sporu uvnitř psychologie samotné, sporu, v němž na jedné straně stojí pozitivisticky orientovaní badatelé a na druhé straně ti, kteří zdůrazňují, že psychologii je třeba stavět na jiných základech než stojí moderní přírodověda (příkladem může být hermeneutika Wilhelma Diltheje, který svým dílem významně ovlivnil právě Heideggerovo myšlení). Mým záměrem není podat psychologickou interpretaci snu, nýbrž nahlížet na sen z pozic filozofické antropologie založené ve fundamentální ontologii<sup>31</sup>. Má-li být sen interpretován jako jistý modus bytí pobytu, pak prvotní daností je fakticita lidského bytí-tu a nikoli to, co se někdy označuje jako „fenomény duševního života“<sup>32</sup>. Fakticitu lidského bytí přitom Heidegger důrazně odlišuje od *factum brutum* nějakého výskytového jsoucna. Fakticitou pobytu se míní jeho vrženostní charakter, to znamená náladou odemčené „že jest a bytí má“<sup>33</sup>. V tomto bodě se dostávám ke dvěma charakterům, které podle Heideggera existenciálně konstituují původní odemčenost lidského bytí-tu. Jsou jimi rozpoložení a rozumění. Jejich analýzou se nyní budu v souvislosti s fenomény snění zabývat.

<sup>28</sup> srov. Foucault – *Sen a obraznost* (Dauphin, Liberec 1995; překl. Jan Sokol) str.11-16

<sup>29</sup> Boss – *Nárys medicíny a psychologie* (J&J 1992)

<sup>30</sup> tamt.,str.18

<sup>31</sup> tamt. str.7

<sup>32</sup> fenomény ve smyslu jevy, projevy

<sup>33</sup> *Bytí a čas* § 29. str.134-137 v původ. něm. vydání

## Odemčtenost snícího pobytu

Když jsem výše rozebíral předchůdné odemčtení pobytu, zmínil jsem, že zde nezastupitelnou roli hraje rozpoložení (*Befindlichkeit*)<sup>34</sup>. Jen díky němu se pobyt může už někde a nějak „vynacházet“ (*sich befinden*), a tak předstupovat před své bytí v jeho „že“ a „jak“. V rozpoložení se nám odhaluje vydanost bytí a nutnost nést je jako své břímě. Samo nám tak odemyká daleko původněji než nějaké sebe-postřehující vědění o nás samých. A to i přesto, že před jím odemčenou vržeností našeho bytí podle Heideggera většinou uhýbáme. Právě v tomto vyhýbání jsme pro sebe „tu“<sup>35</sup>. Převážně tedy nalézáme sebe tehdy, když nedbaje odemykání rozpoložení míváme své vlastní bytí-sebou a obracíme se zpátky ke jsoucnu. Nedbáním tohoto odemykání se však nemyslí ontická možnost potlačit nějakou nepříjemnou náladu, např. strach, nýbrž možný způsob bytí k původní odemčenosti, který je svou povahou *neautentický*. Každé potlačování nálady se může teprve dít právě jen díky rozpoložení, jehož odemykání je tím zastřeno. Rozpoložení vždy zpřístupňuje celou strukturu bytí-ve-světě: zároveň s námi je nám odemčen i spolupobyt a náš svět. „*Nálada vždy již odemkla ,bytí ve světě‘ jako celek a činí jakékoli zaměřování se na... teprve možným.*“<sup>36</sup> Z toho je patrné, že rozpoložení není nějakým duševním stavem, který by jaksi zabarvoval věci a osoby, s nimiž se střetáváme. Podle *Bytí a času* má daleko zásadnější význam: společně s rozuměním umožňuje, aby nám vůbec bylo „něco“ zřejmé. Je založeno v naší bytostné vydanosti bytí vcelku<sup>37</sup>. To znamená, že z rozpoložení již odemčeného celku světa k nám může vystupovat nějaké nitrosvětské jsoucno či spolupobyt a nějak se nás svým bytím týkat. Nějak rozpoložené může být totiž jen to jsoucno, jež má povahu sebe-vztahu (v jeho bytí mu jde o toto bytí samo) a jež je uvolněno pro své „moci být“. Je-li pobyt vždy jednou z možností být k tomu, s čím se v odemčené oblasti svého světa setkává, pak je jako tato možnost vždy již nějak rozpoložen: ať už na zármutek, nudu, radost, strach či jakkoli jinak. Rozpoložení nám tedy odhaluje naši zcela původní vrženost, v níž jsme vydáni svému „tu“. Jako takové je zakotveno primárně v časovostní ekstasi bývalosti.

---

<sup>34</sup> ontologický termín *Befindlichkeit* překládám primárně jako rozpoložení, v opozici vůči ontickému pojetí nálad

<sup>35</sup> tamt. str.135 v původ. něm. vydání

<sup>36</sup> *Bytí a čas* § 29, str.137 v původ. německém vydání

<sup>37</sup> *Zolliker Seminar: Protokolle, Gespräche, Briefe* (Klostermann, 1987) str.182

Domnívám se, že Heideggerem vykázaný existenciál rozpoložení má nyní klíčový význam pro ontickou reflexi snění. Říkáme „měl jsem sen“ ve stejném smyslu jako říkáme „měl jsem strach“: přísudkem „mít“ zde nemíníme předmětný vztah k tomu, co máme, nýbrž již v samotném „měti“ je přítomno to, co je snem či strachem.<sup>38</sup> Neboli „mít strach“ a „mít sen“ znamená „být strachujícím se“, „být snícím“. Ve spánku jsme se ocitli ve světě otevřeném pro jisté možnosti, jak být. Stává se, že se ještě jako snící sami ptáme na povahu tohoto existování, že se nám jaksi náhle stane zřejmým náš snový stav a toto ozřejmění může být doprovázeno úlevným pocitem. To je však možné právě jen na základě vrženého „že“, které se sen zdá manifestovat s daleko větší silou, než je tomu v bdělém způsobu existování. Specifické rozpoložení snu se navíc mnohdy udržuje ještě dlouho po procitnutí, díky čemuž se k němu můžeme zpětně obrátit.<sup>39</sup> Zvláštní případ tvoří pak sny rozpoložené na úzkost. V existenciální analytice je úzkost význačné rozpoložení proto, že její hrozící naléhavost nepramení v nějakém nitrosvětsky vystupujícím jsoucnu (a nemíří tak na určitou faktickou možnost pobytu), nýbrž týká se samotné odemčenosti bytí jednotlivého pobytu. V úzkosti se hroutí zakotvenost ve světě příručního jsoucna a na povrch se dostává samotné „být vždy již ve světě“. S tím se pojí celková ztráta významnosti. Svět zbavený významnosti už nevystupuje jako svět, ve kterém „s něčím něco zmůžu“, ale právě jako sama možnost celku dostatečnosti. Pobyt se nalehnutím úzkosti ocitá ve světě krajně vyprázdněném, jenž mu už nenabízí žádné konkrétní možnosti, kterými by se mohl stát. Naopak jej odhaluje právě jen jako čistou možnost sebe sama a staví před svobodu se jako takový zvolit. Úzkost vytrhuje ze zabřednutí v obstarávaném a staví před jeho nejvlastnější „že jest a bytí má“.

Přihlédneme-li nyní k samotné struktuře snění, můžeme snad i zde spatřit v základu spočívající úzkost. Snící se noří do svého vlastního, soukromého světa, který však jako takový postrádá onu stálou soudržnost odkazů světa bdělé každodennosti, jak se mu ukazuje při probuzení. Snící propadl svému vlastnímu světu (Hérakleitův *idios kosmos*).<sup>40</sup> Oddává se právě se naskýtajícímu jsoucnu a ztrácí ze zřetele významy celku

---

<sup>38</sup> *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe* (Klostermann, 1987) str.82

<sup>39</sup> *Včera v noci se mi zdálo* (Triton, 2002), str.191

<sup>40</sup> ačkoli toto „propadání“ nelze jednoduše myslet jako ontologické upadání do obstarávaného jsoucna.

společného světa konstituovaného spolupobytem<sup>41</sup>. I tehdy, když má náhled do svého snového stavu, přece je to jen stále v rámci snu, který ho nechává dospět k tomuto poznání. Jednota daného světa se zde ustanovuje jen vzhledem k vlastní doxické formě, znamenající rozpad jednoty. A právě v napětí mezi soukromým světem mnohosti aktuálně přítomných jsoucen a jedním společným světem, v němž je pobyt nejvlastněji ‚doma‘ (protože vždy již s druhými a pro ně), v němž se však také ztrácí, lze snad najít primární úzkost snového bytí<sup>42</sup>. Ve snu jakoby neustále hrozila ztráta okolního světa, u kterého snící prodlévá. Ztrátou světa pak ale zaniká i bytí-tu, neboť to je vždy bytím v nějakém světě. Ve snu by se nám tedy primárním způsobem ohlašovala naše možnost již nebýt svým ‚tu‘. Avšak právě zakoušení vydanosti této nejvlastnější možnosti nám, jak se ukáže dále, otevírá jisté vyznačné možnosti našeho bytí – totiž převzít je v jeho vrženém základu a uchopit je tak jako ‚vždy mé‘. Na úrovni ontologické reflexe ontické zkušenosti se domnívám, že snové bytí ke jsoucnu svou radikální vržeností samo poukazuje na naši nejvlastnější možnost být svým ‚tu‘. Jen proto také nakonec může být sen v terapeutickém výkladu pojímán jako ona ‚královská cesta‘: nikoli však do nevědomí, jak se domníval Freud, nýbrž k našemu vlastnímu bytí-sebou.

Právě popisovaný existenciál rozpoložení má svůj stejně původní korelát v rozumění (*Verstehen*). Každé rozpoložení je vždy zároveň rozumějící a naopak rozumění je vždy již nějak rozpoložené. Podobně jako rozpoložení je zakotveno v počáteční vydanosti bytí, je rozumění založeno ve struktuře ‚vždy mého‘, jímž jsem otevřen vůči svému bytí. Jsem-li zde *kvůli* tomu, abych *byl* a tomuto ‚kvůli‘ rozumím, pak rozumím i světu, neboť s rozuměním onomu ‚kvůli‘ je mi zároveň zpřístupněna i v něm založená významovost světa. Ve významuplném světě již něco zmůžu, něco je mi umožněno. Mám již otevřeny jisté vztahové možnosti jak být ve světě, mezi nimiž neustále volím tu, kterou svým bytím naplním. Takto jsem vždy tou kterou svojí možností. Být svou možností je základní určení pobytového jsoucnu. Pobyt je již předem ‚uvolněn‘ (*Freisein*<sup>43</sup>) *pro* své nejvlastnější ‚moci být‘. Díky rozumění už vždy ví, jak na tom sám se svým bytím je. Důležité je, že toto ‚vědění‘ nemá povahu nějakých mentálních aktů, nýbrž ustanovuje se v rozvrhování možností. Termínem ‚rozvrh‘ (*Entwurf*) se

---

<sup>41</sup> Michel Foucault to plasticky ukazuje na fenoménech duševní choroby: *Psychologie a duševní nemoc* (překl. Věra Dvořáková, Richard Vyhlídal; Praha 1971) str. 56

<sup>42</sup> což ovšem nevylučuje radostné rozpoležení mnohých snů

přítom nemíní nějaké „projektování“ či „plánování“, nýbrž jedná se spíše o volné pole (*Spielraum*) pro otevírání možností *jako* možností<sup>44</sup>. To znamená, že naše možnosti vůči nám nevystupují jako tematické danosti.<sup>45</sup> Teprve na základě existenciálu rozvrhu je vůbec možné nějaké plánování a „rozvrhování“ činností. Výkon našeho pobývání má tedy charakter faktického rozvrhu možností, v němž se zvolením nějaké možnosti otevírá vždy prostor dalších možností. Jen proto, že jsem svou možností být, které rozumím, se mohu také sám sobě ztratit, odcizit, již se v sobě nevyznat. Co víc, Heidegger má za to, že jako vržený se pobyt vždy již nějak nevyznal a zbloudil – nechal se svěst nejbližší po ruce jsoucími „světskými“ možnostmi, aby z nich vykládal své bytí. Naslouchání hlasu svědomí promlouvajícího v úzkosti může pobyt z tohoto stavu sebeodcizení vytrhnout a předvést před jeho „kvůli čemu“ jest. Sebeztracenost ve světě přitom předpokládá, že i svět je pobytu odemčen co do svých možností. Jako možnost je totiž vždy odemčena celková struktura bytí-ve-světě. Ve fenoménu rozumění se tak zračí základní rys existenciality, že totiž člověk *jest* tím, čím se sám stává<sup>46</sup>. Dokud existuje, je pobyt bytostně nedovršený. Zároveň to ale znamená, že ke konečnému dovršení v každé své možnosti spěje a má tedy bytostnou tendenci své možnosti aktualizovat. Ustavičný přechod „stávání se“ má svou umožňující podmínku v časové ekstasi budoucnosti.

Jak nyní prokázat ontologickou strukturu vrženého rozvrhu v ontickém fenoménu snění? Není snad snění takovou zkušeností, v níž právě nelze mluvit o nějaké svobodě pro své nejvlastnější „moci být“? Před vlastním řešením těchto otázek se pokusím ještě sledovat ontologickou problematiku rozvrhu bytí-ve-světě. Z perspektivy textu *Von Wesen des Grundes*, jež Heidegger sepsal krátce po *Sein und Zeit*, se pobyt (myšlený v základním ohledu transcendence jsoucna ke světu) vztahuje sám k sobě jakožto ke konkrétnímu jsoucnu teprve na základě odkrytosti celku jsoucího:

„Svět jakožto celkovost „není“ žádné jsoucí, nýbrž to, odkud *si* pobyt *dává na srozuměnou* k jakému jsoucímu se jakým způsobem *může* vztahovat. Pobyt „si“ ze „svého“ světa *dává na srozuměnou* pak znamená: v tomto přicházení-ze-světa pobyt

<sup>44</sup> „Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens.“ (Bytí a čas, § 31, str. 145 v původ něm. vydání)

<sup>45</sup> *Bytí a čas*, § 31, str. 145 v původ německém vydání

<sup>46</sup> tamt.

časuje sám sebe jakožto *osobu (Selbst)*, tj. jakožto takové jsoucí, jakým mu přináleží *být*. V bytí tohoto jsoucího mu *jde o jeho moci-být*. Pobyt existuje tak, že existuje *kvůli sobě samému*. Je-li však svět to, v překračování k čemu se teprve časuje vlastní osobitost, pak se sám ukazuje být tím, kvůli čemu pobyt existuje.<sup>47</sup>

Z uvedené pasáže je patrné, jak Heidegger oslabuje existenciální důraz na autentickou odhodlanost, v níž se pobyt usebírá z rozptýlenosti v možnostech napřažením k nejvlastnější možnosti a zároveň tak odemyká jednotnou strukturu bytí-ve-světě, tj. uchopuje významy něčeho takového jako ‚svět‘ a vlastní bytí-sebou. Ukazuje se, že teprve z vlastní vazby ke světu se pobytu otevírá možnost chápat se v tom, *kvůli čemu* jest. Je-li nyní otevřenost světa tím, kvůli čemu jako jednotlivý pobyt jest, pak se pobyt v každém rozvrhu možností přivedl před tuto otevřenost. Rozvrhem světa se uskutečňuje jakési přehození (*Überwurf*) rozvrhovaného světa přes jsoucí, které teprve umožňuje, aby se jsoucí jako ono samo ukazovalo<sup>48</sup>. Tímto způsobem se svět odehrává a skýtá tak podmínku pro každé odkrývání jednotlivého jsoucího.

V perspektivě *Sein und Zeit* je však odemykání světa rozvrhem záležitostí primárně onoho existenciálního rozvrhu, kde je původní jednotu bytí-ve-světě teprve třeba vydobýt na propadlosti možnostem, na „ono se“, které převážně vede naše každodenní rozumění. Nasloucháním hlasu svědomí, jež pobyt přivolává z této ztracenosti do jeho nejvlastnější provinilosti, se pobyt může odhodlat k převzetí svých negativitou prostoupených možností. Původní jednotu našeho existování se odhaluje teprve tehdy, když setrváváje v odhodlaném předběhu přijímáme negativitu námi zvolených možností. Jen takto se stáváme jsoucnem skutečně přechodným, které je ‚u sebe‘ vždy tak, že vystupuje mimo sebe. Pobyt má zároveň s jím zvolenou možností otevřen jistý prostor dalších možností. Posledním horizontem všech možností je krajní možnost naší vlastní smrti. Smrt je mezníkem, ke kterému každá možnost svým vrženým charakterem a s ním spojeným podílem nicoty vnitřně odkazuje. Ve vztahu k výše položené otázce po svobodě je nyní třeba svobodou rozumět nikoli onu předchůdnou uvolněnost

---

<sup>47</sup> „Welt als Ganzheit ‚ist‘ kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein sich zu bedeuten gibt, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten kann. Dasein gibt ‚sich‘ aus ‚seiner‘ Welt her zu bedeuten, heißt dann: in diesem Auf-es-zukommen aus der Welt zeitigt sich das Dasein als ein *Selbst*, d.h. als ein Seiendes, das zu sein ihm anheimgegeben ist. Im Sein dieses Seienden geht es um dessen *Seinkönnen*. Das Dasein ist so, daß es *umwillen seiner* existiert. Wenn aber die Welt es ist, im Überstieg zu der sich allererst Selbstheit zeitigt, dann erweist sie sich als das, worumwillen Dasein existiert.“ (Heidegger, M. – *Von Wesen des Grundes* (Klostermann, 1965); str.37, vlastní překlad)

<sup>48</sup> Heidegger, M. – *Von Wesen des Grundes* (Klostermann, 1965); str.37

(*Freisein*) pobytu pro jeho nejvlastnější ‚moci být‘ – ta pouze strukturně určuje pobyt jako ustavičnou volbu možností - nýbrž svobodu onoho vlastního způsobu bytí, která se jej chápe právě v jeho celkovosti<sup>49</sup>. Svoboda znamená volný přesah vůči té které konkrétní možnosti být za otevření možnosti nejvlastnější – možnosti již nebýt. Je možností být svobodný pro svůj vržený základ. Tak je radikální stvrzením konečnosti bytí pobytu a odhalením jeho původní jednoty.

Pokusíme-li se uplatnit tento existenciální pojem svobody spojený s autentickou volbou na fenomén snění, narazíme zřejmě na obtíže. I ve snění jsme patrně uvolnění pro jisté možnosti mezi kterými volíme, jak dokládá na příkladech svých pacientů Boss<sup>50</sup>. Nicméně otevřené pole těchto možností je mnohem více omezené než je tomu v bdělém způsobu existence. Na druhou stranu se zdá, že právě sen skýtá nejpestřejší paletu možností, jež může pobyt uchopovat. Není právě to dokladem ‚svobody‘ snového rozvrhování? Podle Bosse nikoli, neboť snové jsoucno, které nás oslovuje z oblasti odemčeného světa, se nás většinou týká ve své bezprostřední ‚smyslové‘ přítomnosti. Právě tato bezprostřední svázanost s přítomně se naskýtajícím jsoucnem, které však nemá charakter výskytu, nýbrž svým bytím je ukotveno v celku poukazů, se zdá vylučovat možnost osvobození se vůči těmto možnostem. To ovšem neznamená, že by snové možnosti postrádaly horizont, vzhledem k němuž jsou v rozvrhu odemykány. Zpřítomněním snu po probuzení se ukazuje, že jsme byli něčemu přítomni. Toto ‚bytí při‘ mohlo mít podobu zběsilého úprku před pronásledovatelem. Anebo jsme naopak mohli jako zcela neangažovaní diváci pozorovat porcování zvěřiny na chystanou hostinu. Ať už jsme byli přítomni čemukoli, v libovolném způsobu naladění, zdá se, že odemykání bytí, tj možnost uchopení se svobodně vůči svému vrženému základu, není cele v naší moci jakožto jsoucna vztahujícímu se ke svému bytí (pokud ovšem nevycházíme z nevykázaného ontického předpokladu, že sen má svůj původ v nějaké vrstvě naší duše, např. ve Freudovu nevědomí, jež nejen že sen produkuje, nýbrž jeho vlastní manifestní materiál i zkresluje, aby vyvstání cenzurovaného obsahu nenarušilo náš spánek<sup>51</sup>). Na ontologické rovině nehraje roli zdali se chopíme svých vržených snových možností. Můžeme zajisté snové možnosti po probuzení dále rozvrhovat, již samotné zpřítomňování snu je vlastně rozvrhováním těchto možností. Ale způsob,

---

<sup>49</sup> vycházím zde z článku Filipa Karfíka „*Dvojitý pojem svobody u M.Heideggera*“ (in: *Reflexe* 9, Oikoymenh 1993)

<sup>50</sup> *Včera v noci se mi zdálo* (Triton, 2002), str.191

<sup>51</sup> tzv. snová práce nevědomí, viz.: Freud, S. – *Výklad snů* (Pelhřimov 2005), str.85



jakým nám jsou tyto možnosti již přístupny v bdělém nastavení se nezakládá v našem bytí k těmto možnostem. Domnívám se, že zkušenost snění názorně ukazuje, že pobyt nemá vládu nad odemčeností bytí, jak se tomu zdá z *Bytí a času*, nýbrž že je pro otevřenou oblast neskrytosti již *volný*. Původní jednota bytí se pak nemusí ustanovovat v určitém existenciálním přístupu (volbě konečného volení samotného), nýbrž přejímá se v každém druhu otevřeného vztahování, v němž se bytí jsoucího dává zakoušet. Tyto interpretace však již přesahují rámec *Bytí a času* a vycházejí z pojetí, které Heidegger poprvé představil ve spise *O bytnosti pravdy*<sup>52</sup>. V něm dochází k celkové proměně položení otázky po bytí, která již není řešena ze vztahu pobytu k jeho vlastnímu bytí, nýbrž z hlediska dění vztahu skrytosti a neskrytosti, které teprve samo umožňuje něco takového jako rozumět bytí. Pojetí svobody v tomto díle se pokusím nyní krátce představit, jen abych je odstínil od pojetí fundamentální ontologie. Fenomén svobody je ve spise *O bytnosti pravdy* zhlédnut v bytostné spojitosti s fenoménem pravdy. Pravda pojímaná jako „ne-skrytost“ (*a-létheia*) zde již nemá charakter vydobývacího odkrývání založeného v původní odemčenosti pobytu, ale pojí se s otevřenou oblastí (*das Offene*), kterou člověk přejímá a udržuje v každém otevřeném vztahování<sup>53</sup>. Vztahováním se k této oblasti, která je oblastí zjevnosti (*das Offenbare*), se člověk vždy již vydává odkrytosti jsoucího a nechává nějaké jsoucno vyvstat do jeho „tu“.<sup>54</sup> Důležité je, že toto sebe-oddání odkrytosti již není myšleno jako upadání do obstarávaného světa, nýbrž „vede k jistému poodstoupení od jsoucna, aby se toto jsoucno zjevilo jako to, čím je a jak je, a aby si představující shoda od něho vzala směrnicí“.<sup>55</sup> Odkrytost sama je udržována vy-stavujícím (*ek-sistentním*) sebe-oddáním, jímž je otevřenost otevřeného pole – ono „zde“ – tím, čím je.<sup>56</sup> Jen v otevřeném postoji vztahování (*Offenständigkeit des Verhaltens*) tak může docházet k tomu, že určující výpověď ladí s věcí, o které vypovídá. Může-li se však jsoucno nechat odkrýt, pak je to možné jen proto, že celek jsoucna podávající se jako celková naladěnost zůstává ve skrytu. Každé odkrývání jsoucna je tak možné jen na podkladě celku jsoucího, které se skrývá. Tato bytostná *volnost* ponechat jsoucno, aby se samo ukázalo, je právě oním hledaným fenoménem svobody, jak ji Heidegger představuje ve spise *Von Wesen der Wahrheit*. Reinterpretací *Bytí a času* tak dochází k posunu centra, z něhož je svoboda

<sup>52</sup> Heidegger, M. – *O pravdě a bytí* (Vyšehrad, 1971; překl. Jiří Němec)

<sup>53</sup> V tázání se po bytnosti pravdy vychází Heidegger z tradičního vymezení pravdy jako *souladu* mezi výpovědí a věcí, souladu, jehož možnost je třeba zhlédnout v povaze samotného vztahování

<sup>54</sup> Heidegger, M. – *O pravdě a bytí*; str.29

<sup>55</sup> tamt., str 37

<sup>56</sup> tamt., str 39

myšlena. Zatímco ve fundamentální ontologii ještě spadá do volní struktury jsoucna, které se konečně vztahuje ke svému bytí, má nyní daleko více ne-subjektivní charakter, neboť bytí pobytu v jeho jednotlivosti sama teprve umožňuje. Jako ek-sistující je člověk uvolněn pro otevřenost jsoucího a díky této vy-stavující se svobodě se udržuje vztah k bytí. To znamená, že i jednotlivé možnosti jsou zde volné k uskutečnění jen proto, že se člověk svobodně vydává (či spíše je vydáván) otevřené oblasti zjevného. Ve svobodné vydanosti jsoucímu v celku je člověk zároveň otevřen pro faktický rozvrh možností. Právě toto ontologické pojetí umožňuje, jak se domnívám, myslet sen stranou vlastní činnosti nějakého subjektu a vidět jej spíše jako specifickou oblast otevřenosti, pro niž je spící člověk uvolněn, a která má sama svůj původ v ne-subjektivně chápané sféře *skrytosti*. Přístupnost snového bytí je zde dána samotným udržováním otevřeného pole pro možnost zaznamenat jsoucno. Z Heideggerova výkladu je patrné, že se otevřená oblast neskrytosti nepřevádí na subjektivitu pobytového rozvrhu. Je něčím, co konstituuje ek-sistujícího člověka skrze udílení bytí, jež „započíná“<sup>57</sup> prvotním odkrytím jsoucna u Řeků. Dějiny „začínají“ podle Heideggera teprve v okamžiku, kdy se člověk poprvé vystavuje neskrytosti jsoucího, kdy se bytí jsoucího stává výslovnou otázkou. Jsoucno v celku se zde odhaluje jako příroda (*fysis*), která ještě nemá status určité oblasti jsoucna<sup>58</sup>. Vše, o čem říkáme, že jest, k ní náleží jakožto vzcházející přítomnost (*aufgehende Anwesen*): „hmataelně“ vnímatelný strom stejně jako sen, na který se právě rozpomínáme. V rozpomínce na sen se před nás staví nějaké přítomno mající charakter zpřítomněle přítomného a to jen proto, že jsme již uvolnění nechat je jako takové vyvstat do našeho „tu“.

Výše nastíněný pojem svobody se zdá užívat i Boss, když po kritice předchozích badatelů v oblasti snů sám nabízí určité pojetí základního odlišení snového a bdělého způsobu bytí:

„Opravdový a podle našeho názoru rozhodující rozdíl, oddělující bdění od snění, spočívá, zdá se, v markantní, pokud vím dosud nedostatečně sledované rozdílnosti mezi

---

<sup>57</sup> otázka je, jak časově chápat tento počátek

<sup>58</sup> tamt., str.39

oblastí otevřenosti a svobody, kterou je schopen vydržet a udržet na jedné straně snový a na druhé straně bdělý způsob existence.“<sup>59</sup>

Svoboda myšlena jako uvolněnost pro zjevnost otevřeného a naše bytí-ve-světě co by založené v této uvolněnosti, dovolují podle Bosse tematizovat onen bytostný rozdíl, který spočívá mezi sněním a bděním. Na první pohled můžeme mít sice dojem, že sen dovoluje daleko ‚svobodnější‘ vztah k oblasti otevřenosti, vždyť kde jinde než ve snu se setkáváme s tak závrtnými proměnami jsoucna. Avšak v této zdánlivé svobodě spočívá podle Bosse jedno podstatné omezení vůči bdělému stavu: jsoucno oslovující nás ve snu se nám dává zpravidla v jednom bytostném modu – v modu bezprostřední smyslové přítomnosti. Sním-li, pak jsou lidé, místa, předměty a vše, co naplňuje můj snový život, přítomny ve své smyslově zaznamatelné podobě. Oproti tomu se nás v bdělém nastavení dotýká nejen aktuálně přítomné, nýbrž také přítomně budoucí a přítomně bývalé (či zpřítomněle přítomné) – celá otevřená oblast dějinného časo-prostoru (*Zeit-Raum*). Sen tak v Bossově perspektivě zdůrazňuje pouze jeden ze způsobů, v nichž se nám jsoucno může podávat. To, co bdělý člověk běžně zakouší jako bezprostředně smyslově ne-přítomné (např. vzpomínání na dávného přítele) se snícím zpravidla ukazuje právě jen v bezprostřední přítomnosti. Není to však pouze jiná varianta Aristotelovy myšlenky, že spánek a sen je pouze jakousi privací bdělého stavu? Kdyby se totiž snícím vůbec netýkalo přítomně bývalé a přítomně budoucí, nemohl by se ani vynacházet v nějakém druhu rozpoložení a být otevřen pro to, co se mu samo dává. Dávání se bytí je totiž možné jen za předpokladu, že jako ek-sistující člověk ‚uchovává‘ otevřenou oblast časo-prostoru, pro niž je každá ze tří časových dimenzí bytostně určující. Kladením důrazu na jeden modus přítomnosti, v němž se nám jsoucno nechává zakoušet, Boss poněkud opomíjí, že právě jen v dynamickém vztahu k nepřítomnému se nám může podávat smyslově přítomné. Dokazuje to příklad halucinujícího člověka uvedený v Zollikoner seminare<sup>60</sup>. Setkáváme se v něm s homosexuálním mužem, kterého opustil jeho dlouholetý partner. Zasažen touto skutečností onemocněl a v noci po probuzení halucinoval na zdi svého pokoje vycházející slunce, pod nímž ležel spící muž. Před fenomenologickým uchopením této zkušenosti Heidegger nejdříve uvádí různé způsoby přítomného, které k nám může vystupovat z otevřenosti světa. V případě

---

<sup>59</sup> *Včera v noci se mi zdálo*, str.203-204 (překl. O.Čálek)

<sup>60</sup> *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe* (Klostermann, 1987 str.195) Zkušenost halucinace nelze klást do přímé souvislosti se zkušeností snění. Zde se má jen bez dalšího ukázat, jak v obou funguje vztah přítomno – nepřítomno, který Heidegger v příkladu vynáší do popředí

halucinujícího muže se jedná o bezprostřední přítomnost smyslově zakoušeného. Tato bezprostřední smyslová přítomnost je navíc tak intenzivní, že halucinující ji není schopen odlišit od nepřítomnosti (jako jsme toho například schopni ve zpřítomňování imaginace). Otevřenost světa halucinujícího muže nechává odloučení druhého vyniknout pouze v této krajně rušivé formě, která jakoby nepřipouštěla přítelovu nepřítomnost. Ale je to jen vzhledem k horizontu ne-přítomného, že zde přítomnost vůbec může nabývat formu halucinace. Kdyby se totiž halucinujícího muže odloučení přítele významově netýkalo, nikdy by je nemohl zakoušet v takto vyhocené formě zkušenosti. Proto ne-přítomno není zcela odňato ze sféry dávání se, jak by naznačoval Bossův výklad snové zkušenosti, nýbrž drží se v pozadí v pozadí např. jako celkové rozpoložení snu.

Vycházím-li však v těchto interpretacích z předpokladu, že bytí jsoucna určeného jako přítomné (*das Anwesende*) se nám podává v různých modech přítomnosti (*Anwesenheit*), pak tím opět překračuji linii fundamentální ontologie. V *Bytí a čase* je totiž přítomnost (*Gegenwart*) myšlena co by časovostní ekstase umožňující upadající ,bytí u...‘. Tedy opět z hlediska struktury bytí pobytu. Nakolik poskytuje takto myšlená přítomnost (a časovost pobytu vůbec) adekvátně postihnout snovou zkušenost se pokusím prozkoumat v další kapitole. Nyní se vrátím zpět k odemčenosti snícího pobytu. Dosud jsem se zabýval pouze dvěma aspekty konstituujícími odemčenost struktury bytí-ve-světě. Byli jimi rozumění a rozpoložení. Stejně původně k nim však patří ještě třetí existenciál, jímž je řeč. Ačkoli se může zdát fenomén řeči ve struktuře vrženého rozvrhu něčím dodatečným, domnívám se, že tomu tak zdaleka není. Neboť, jak se pokusím ukázat, právě řeč se významně podílí na odemykání bytí.

Na počátku analýzy fenoménu řeči vyjděme z následujícího konstatování: „vržený rozvrh se vždy již vyslovil“. Co to znamená? Snad to, že jakožto lidé již disponujeme schopností mluvit? To bychom však bytnost člověka pojímali ontologicky neurčitě jako jakýsi konglomerát vyskytujících se schopností. Vzhledem k dosud vykázané struktuře starosti výrok míní něco jiného. Pobyt je vždy již svou vrženou možností, které nějak rozumí. Zprůhlednit a osvojit si výslovně toto rozumění může skrze výklad. Jako způsob rozumění je výklad rozpracováváním již odemčených možností. V praktickém ohledu vedený výklad má sám strukturu ,něco jako něco‘. I každé prosté postřehování

jsoucna je nesenou touto původní výkladovou strukturou<sup>61</sup>. Společně se strukturou před-se-vzetí, před-vídání a před-pojetí tvoří struktura „jako“ základní rámec odkrývání jsoucna. Proto ještě před tím, než proneseme nějakou určující výpověď o jsoucnu, má již toto jsoucno, je-li námi odkryto, své „místo“ v celku dostatečnosti a naše porozumění pro ně je již významově učeněné. Co nyní umožňuje významově učeněnému rozumění, aby se *smysluplně* vyslovilo je právě řeč. Heideggerovo pojetí řeči je založeno v promyšlení Aristotelova užívání termínu *logos*. Jakožto apofantická (*logos apofantikos*) nechává řeč vidět to, o čem je a činí tak pro ty, kteří tuto řeč sdílejí.<sup>62</sup> Řeč nechává spolu-vidět jsoucno, ke kterému je bytí ve způsobu spolubytí. Nezáleží přitom, zdali je oním jsoucnem, které nechává řeč vidět, nějaký předmět ležící „hmatatelně“ před námi, nebo zdali je jím sen. V obojím případě platí, že pravá a nezakrývající řeč se spravuje jsoucnem, jak se ono samo ukazuje. Vykládat druhému po probuzení náš sen proto znamená, že necháváme druhého být při tom, u čeho se sami zdržujeme. Časový charakter takové výpovědi nehraje roli: ať už sen líčíme v minulém čase, či se jej imaginací snažíme co nejdůvěrněji zpřítomnit, vždy se snové jsoucno nechává odkrýt nám i druhému. V tomto druhu spolubytí s námi druhý sdílí spolu-rozpoložení a porozumění spolubytí. K řeči ovšem nepatří jen sdílení konstituující spolubytí. Stejně původně je řeč vždy sebe-vyslovováním. Sebe-vyslovováním dává pobyt najevo svou vydanost odemčenosti, tj. patřičný způsob rozpoložení. Všechno to, co se odehrává „uvnitř“ pobytu, je v sebe-vyslovující řeči vždy již „venku“. Na základě takto chápaného fenoménu řeči pak lze tvrdit, že řeč má bytostně ozřejmující povahu, tj. je umožňující podmínkou pro odemykání bytí. Avšak ve snu řeč nechává být při jsoucnu právě jen snícího samotného a tak se její odemykající charakter ukazuje spočívat ve významové artikulaci rozumění, jež utváří vlastní strukturu snového obsahu.

V souvislosti s odemčeností snícího pobytu jsem výše vycházel z předpokladu, že i ve snění jsou člověku otevřeny jisté vztahové možnosti existování. Možnost být k něčemu ve snění znamená, že snícího toto „něco“ oslovuje. Sama možnost snít je vlastně volností nechat se oslovit tím, co k nám vystupuje z otevřenosti snového světa. Co je ale to, co nás snově oslovuje? Nejsou to fyzické předměty a bližní našeho bdělého světa, ani to nejsou jakési „představy“ vědomí. Snově oslovující jsou sami významovosti, v nichž se nám podává snové bytí-ve-světě. Slovy Oldřicha Čálka: „ve snění k člověku

<sup>61</sup> *Bytí a čas*, § 32, str.149 v původ. německém vydání

<sup>62</sup> *Bytí a čas*, § 7, str.32, příp. § 34, str.161 v původ. německém vydání

mluví to, jakým způsobem existuje ve světě.<sup>63</sup> Sen je jistým modelem řeči, která se neukazuje v převládajícím charakteru spolubytí, nýbrž v otevřenosti snícího pro své vztahové možnosti pobývání. Heideggerova analýza řeči byla vedena z bytostného určení vztahu odkrývajícího k odkrytému. Řeč nechává vidět to, o čem sama je. Vztahovost řeči, jež proniká svou povahou přímo k bytí jsoucího se přitom neukazuje ani tak v běžné formě mluvené řeči pobytu – ta je totiž vedena převážně neautentickým rozuměním – jako spíše tam, kde k jejímu bytostnému modu patří kromě mluvení i možnost naslouchání a mlčení. Domnívám se, že takovým prostorem je zejména báseň a sen. Jelikož v nich nejde o sdělování nějakých ‚faktů‘, nýbrž o vyslovení bytí v jeho dávající se a odpírající dynamice, udržují sami onen původní vztah ke jsoucímu vyjádřený odemčeností. Báseň ani sen nereprezentují jakousi imaginární realitu mající pro nás hodnotu příjemné kratochvíle, která musí jít stranou, objeví-li se nároky ‚skutečného‘. Básníkovo rozjímavé prodlévání u světa zachovává naopak ještě původní jednotu člověka a světa, jednotu dosud nerozdělenou tříšticí silou reflexe. Podobně jako ve snu nechává báseň přijít ke slovu všechny bytostné možnosti, které konstituují pobyt v celku jeho bytí. Básni se pobyt jakožto řeč vyslovuje.

### Prostor a řeč snu

Uvedené pojetí řeči našlo svůj ohlas v úvahách švýcarského psychiatra Ludwiga Binswanger. Jeho esej „*Sen a existence*“<sup>64</sup> z roku 1930 podává plastický pohled na základní formy lidského existování vyjevující se v řeči poezie a snů. V Binswangerově antropologické koncepci se jednotlivá existence dostává do obecných významových situací, jimž řeč propůjčuje svůj výraz ještě před samotným vyslovením. Řeč v sobě kloubí jistou obecnou významovou formu, kterou Binswanger nachází v existenciálně pojatých strukturních momentech *padání* a *stoupání*, a konkrétní prožitek jednotlivce dávající této formě obsah (v případě padání jím může být náhlé zklamání). Jakožto obecný významový směr padání a stoupání již prostupuje vše, co zažíváme, neboť obojí má svůj základ v existenciálních vrženého rozpoložení, vykládajícího rozumění a

---

<sup>63</sup> O. Čálek – *Daseinsanalytický výklad snů* (Pražská vysoká škola psychosociálních studií, Praha 2010) str.4; Doc. Čálek je přední český daseinsanalytik

<sup>64</sup> L. Binswanger - *Sen a existence* (in: *Osoba a existence*, HOST, Brno 2009, str.13; překl. Josef Vojvodík)

vzdálenostně směřující prostorovosti<sup>65</sup>. Binswanger se v této perspektivě pokouší ukázat, jak oba druhy „nasměrování existence“ tvoří základní bázi řeči, která se vyslovuje v poezii, mýtu a snu. Řeč snů a básnických obrazů čerpá z apriorních struktur, které jsou společné všem lidem. Ovšem činí tak sama pouze natolik, nakolik její hrot míří vždy na jednotlivce, jehož bytí-ve-světě se buďto ocitá v celkovém vzmachu „k nebesům mířícího dravce“, anebo naopak „zásahem blesku ochromeného, k zemi padajícího ptáka“. Nejedná se přitom o „obrazné formy“ či metafory teorie básnictví, nýbrž původní významovosti uložené v řeči dějinného pobytu, která k nám promlouvá z Homérovi Iliady neméně než z textů současných básníků. Aby byl adresátem takové řeči vždy konkrétní jednatel, musí v sobě podle Binswangerova oba existenciálně-strukturní momenty zahrnovat implicitně i moment subjektu, „Já“, které se zrovna nachází ve významovém směru padání či stoupání. Kde ale hledat ve snovém ději, v předivě vzájemně provázaných obrazů snový subjekt? Originalita Binswangerova přístupu spočívá v tom, že neodvozuje subjekt snu z předpokládaného významu těchto obrazů, nýbrž snaží se jej zachytit v samotném rozvíjení manifestního obsahu. Právě manifestní rovina snu totiž dovoluje, abychom v odkazové souvislosti významovostí narazili na existenci, která jimi vykovává jakýsi krouživý pohyb kolem svého středobodu. Ať už je potom snový svět naplněn mnoha cizími postavami a předměty, vše ve své vyvstávající dynamice odkazuje právě k ní. Je potom zcela libovolné kolik účinkujících postav a jaké podoby obsahuje snové drama. Podstatné je pouze to, že bytí se nám dává zakoušet právě v tomto významovém směru, že právě takto nás oslovuje. Nutno dodat, že Binswangerovy fenomenologické náhledy se ne zcela odpoutaly z vlivu Freudovy teorie; a sice když považuje bohatou manifestní rovinu snu za objektivaci niterných přání spáče<sup>66</sup>. Jako by i on vycházel z předpokladu, že snový subjekt je někde se vyskytující schránka obsahující přání, touhy, obavy atd., která dodatečně projektuje tyto vnitřní stavy do světa. Oprávněně mu Boss namítá, že se tím zcela mýlí s významem Heideggerova pojmu „bytí-ve-světě“, podle něhož se pobyt jako vržený rozvrh nachází vždy již u nějakého ze světa vystupujícího jsoucna<sup>67</sup>. Za účelem analýzy manifestního obsahu snu a zároveň snahou osvětlit řeč vlastní snění, se však budu rozlišení na subjekt a objekt snění dále držet. Uvedme na ilustraci krátký příklad jednoho snu:

---

<sup>65</sup> tamt., str. 15

<sup>66</sup> tamt.; str. 24

<sup>67</sup> *Včera v noci se mi zdálo*, str.192

*„Z balkonu našeho panelákového bytu pozoruji obrovitého ptáka dosahujícího téměř výšky našeho paneláku, který je zřejmě pro nějakou vadu křídel neschopen vzlétnout. Když jej vidím na sídlišti popocházet, jsem jím ohromen. Najednou však k němu přiběhne parta kluků a začne po něm házet rachejtlemi, před kterými pták kolísavě uskakuje. To mne vyděsí a zároveň nesmírně rozčílí, takže zplna hrdla na ně dolů zařvu: „Nechte toho ptáka na pokoji!“ S tímto výkřikem se probouzím.“<sup>68</sup>*

Aniž bych se nyní chtěl pokoušet o výklad, poukáži na některé aspekty, které zde v souvislosti se subjektem snu vyvstávají. Snicímu je otevřen snový svět z odstupu pozorovatele, který z výšky svého bydliště sleduje obrovitého ptáka. Zvíře jej ohromí svou velikostí, která však náleží tvoru, jež pozbyl svou bytostnou možnost létat a už jen „popochází“. Bytí-ve-světě je rozpoloženo na ohromný údiv. Jakmile se na scénu dostává parta kluků útočící na ptáka rachejtlemi, rozpoložení snu se okamžitě promění v rozčilení, které samotnou osobu snícího podnítl k tomu, aby do děje zasáhla zoufalým výkřikem. A zároveň s náladou se i existence ocitá v obecném významovém směru pádu ohlašujícím se v kolísavém pohybu zvířete. Kde v obsahu tohoto snu hledat subjekt padajícího bytí? Je jím snad snící sám v roli pozorovatele? Anebo jím je onen obrovitý pták, kolem něhož se celý děj točí? Či snad parta kluků, která je u snícího příčinou tak silného afektu? Ani s jednou z variant se nelze zcela ztotožnit. Spíše to vypadá tak, že všechny osoby dramatu, které snícího oslovují z otevřenosti světa, vyjadřují původně jistý aspekt klesajícího bytí. Právě jimi se pohyb klesání uskutečňuje, ony jsou jeho hybnými momenty. Ale nejen ony: stejně tak původně k nim náleží prostorové momenty (rozlehlost sídliště, výška paneláku umožňující jednak odstup přihlízejícího pozorovatele, jednak srovnání s výškou ptáka) a časová dynamika samotného děje (prodlévání v obdivu nad velikostí zvířete, které se náhle zvrátí v horečnou snahu zachránit je před hrozícím nebezpečím). Všechny tyto významové prvky snu odkazují zpátky k celku snového bytí-ve-světě.

Platí však i obráceně, že subjekt bytí snu se vyjadřuje vždy v něčem „vnějším“, obrazném a objektivním. Sen je bodem, kde subjektivno je dosud zajedno s objektivnem a tvoří identitu, použijeme-li této schellingovské terminologie. K podobnému náhledu

---

<sup>68</sup> sen náleží jednomu příteli autora práce



dospívá i Foucault ve své práci *Sen a obraznost*.<sup>69</sup> Pohyb existence je zde sledován opět z hlediska samotných snových významovostí tvořících původní jednotnou strukturu světa, která se nikdy nedá převést na soustavu izolovaných symbolů a jejich významů. Tážeme-li se na výklad snu, pak nás obsahová dynamika snění sama vede k tomu, abychom v ní rozpoznali otázky, které jsou pro snícího podstatné vzhledem k situaci, v níž se mu zrovna ocitá. V souvislosti výše uvedeného příkladu zde stojí za zmínku Foucaultova analýza snového prostoru. Vychází z přesvědčení, že „formy prostorovosti odhalují ve snu ‚smysl‘ existence“<sup>70</sup>. Prostor tvořící strukturu snového světa se pojí vždy s určitou krajinou. V ní je obsažena jednak důvěrná blízkost ‚zde přítomného‘, jednak ji ohraničující dálka horizontu možných odkazů. Vzdálenost míst se přitom nepoměřuje na základě objektivní měřitelnosti poloh v geometrickém prostoru, nýbrž má charakter cesty, kterou je třeba projít. Překonání vzdálenosti proto není pouhým protnutím souvislé řady bodů mezi počátečním a koncovým bodem. Cesta ve svém průběhu udržuje neustále vztah k počátku i ke konci. Místo má povahu ‚místa někde na cestě‘, místa zastavení a prodlení. Zbavení dálky v od-dalujícím přibližování je možné jen ve vztahu k předjímání budoucího, neboť cesta je vždy cestou ‚někam‘, a tím otevřená pro přicházející. Zároveň má každá cesta neustálé povědomí o svém východisku, jež je udržováno bývalostí. Vlastní prostor snu se rozprostírá jen vzhledem k dimenzím času.

### **Konečná časovost a sen**

Heideggerovo úsilí postihnout základní strukturu lidského pobývání se dovršuje v analýze časovosti. Podle *Sein und Zeit* je čas smyslem bytí pobytu, tzn. „to, do čeho“ se rozvrh rozvrhuje a z čeho je srozumitelné něco jako něco.“<sup>71</sup> Konečná časovost tvoří horizont, na jehož základě má být možné porozumění bytí. Je sama v sobě podmínkou otevřenosti, do níž může vstoupit nějaké jsoucno. Aby však takovou podmínku mohla naplňovat, je třeba ji podle Heideggera myslet důsledně mimo rámec tradiční metafyziky, která konečné jsoucno zastihuje ideou věčně trvalého. Úkolem, jež si Heidegger ve svém myšlení mimo jiné klade, je vypořádat se s touto tradicí pojmání

---

<sup>69</sup> Foucault – *Sen a obraznost* (Dauphin, Liberec 1995; překl. Jan Sokol) str.45 práce je předmluvou k francouzskému vydání Binswangerovi eseje

<sup>70</sup> Foucault – *Sen a obraznost* (Dauphin, Liberec 1995; překl. Jan Sokol) str.46

<sup>71</sup> *Bytí a čas*, §32, str. 151 v původ. něm. vydání

času a bytí jsoucího *sub specie aeternitatis*. Do centra se má dostat radikálně myšlená konečnost, jež skrz naskrz prostupuje naši zkušenost. Zakrytí vlastních rysů konečnosti přitom není jen nějakým deficitem dávných metafyzických systémů. Vlása tohoto zakrytí se naopak plně projevuje v dnešním vědecko-technickém rozumění. Právě pro ně je příznačné, že s časem zachází jako by to byl nějaký druh nitrosvětského jsoucna. V každodenním způsobu bytí je čas předmětem obstarávání: pobyt si dělá čas, užívá si čas a opět jej ztrácí v rozptýlení se do různých zaměstnání. Aby takto s časem mohl „zacházet“, zhotovuje si různé druhy příručních prostředků, jejichž funkcí je čas měřit. Měření a počítání času nám udává množství času. Počítání operuje s časem jako sledem jednotlivých „ted“, z nichž se na jednu stranu každé „ted“ liší od jiného „ted“, na druhou stranu však všechna „ted“ spadají do jedné nekonečné homogenní řady. Libovolné „ted“ této řady je pak chápáno vždy vzhledem k předchozímu „ted“, které *již není*, a následnému „ted“, které *ještě není*. Měření a propočítávání určuje čas z „ted“ bytí u nitrosvětského jsoucna. Ať už říkáme: „*později za tři hodiny to udělám*“, „*tehdy před dvěma roky jsem ho navštívil*“, „*ted*“ se tím zabývám“ vždy tím míníme čas pojímaný z „ted“ obstarávaného. Jak je ovšem možné, že těmto časovým určením již v běžné řeči rozumíme? Kde má původ toto nevlastní rozumění fenoménu času? Umožňuje to samotná povaha naší existence, ekstatická časovost, v níž se konstituuje jednota existenciality, fakticity a upadání. Přihlédnou nyní k tomu, jak takto myšlená časovost funduje jednotlivé momenty odemčenosti.

Pro rozumějící rozvrhování je určující časová dimenze budoucnosti. V rozumění jako rozvrhování do své nejvlastnější možnosti je pobyt *již napřed před sebou*. Ono „napřed“ nemíní něco, čím pobyt ještě není, jednou však bude, ale je samotným budoucnostním bytím pobytu (*Zukünftigsein*) jakožto „já budu“, v němž je založena seberozvrhující struktura „kvůli sobě“. Jde-li pobytu vždy o jeho bytí a nejvlastnější možností tohoto bytí se ukazuje možnost, již nebýt svým tu, pak každá jednotlivá možnost něčím být se odemyká ze vztahu k této nejkrajnější a bytostně vlastní možnosti. Z bytí ke své nejvlastnější možnosti může pobyt – pakliže tuto možnost podrží právě jako možnost – přicházet k sobě do svého „tu“. Původní fenomén budoucnosti se tak ukazuje v předběhovém „nechání se přicházet k sobě“. Do jistého okruhu možností je pobyt předem vydán a plnou tíhu této vydanosti sobě samému jakožto bytí-ve-světě zakouší v rozpoložení, zejména v úzkosti. Rozpoložení pobytu ozřejmuje, že vždy již byl. Je mu v něm uloženo být svým vrženým základem, nést své „tu“, které si sám nedal. Převzetí

vlastní vrženosti je však možné jen existováním, jímž má teprve možnost být tak, jak už vždy byl. Vlastní budoucnost pobytu odkazuje na jeho bývalost. Na druhou stranu ale pobyt může k sobě přicházet jen jako vždy již bývalý. Pohyb přicházení k sobě má vzhledem k původní bývalosti podobu „přicházení nazpět do“, tj. navracení. Ukazuje se, že ekstase budoucnosti a bývalosti se navzájem podmiňují, ačkoli *primát náleží budoucnosti*, neboť jen díky ní může pobyt být svou nejvlastnější možností a z ní se k sobě navracet. Budoucnost a bývalost společně vynášejí třetí ekstasi přítomnosti, jež zakládá bytí u jsoucen. Sounáležitost těchto tří ekstasí ve vzájemné souhře (*Zuspiel*) pak utváří původní jednotu časovosti jakožto bývalé-zpřítomňující budoucnosti<sup>72</sup>. V každém ze tří momentů starosti se tato jednotu časí vždy celá, neboť časovost dává smysl jen jako celek. Přestože se tedy rozumějící rozvrhování zakládá v budoucnosti, vynáší spolu vždy zároveň bývalost a přítomnost.

Nastíněné pojetí ek-statické časovosti radikálně odlišuje pobytovou existenci od všeho výskytového, v sobě sama uzavřeného jsoucna. „*Časovost je původní „mimo-sebe“ o sobě a pro sebe*“.<sup>73</sup> Díky tomu se pobyt může setkávat s nitrosvětským jsoucnem a „zároveň“ veškeré jsoucno transcendovat k bytí. Bytí se pobytu neotvírá v té či oné existenciální možnosti, ale ve svobodném postoji k tomu, co všechny konkrétní možnosti předchází. Smrt jako krajní možnost nebytí-tu a naprostá uzavřenost pro jakékoli vztahování předchází všechny ostatní možnosti, a to nikoli co do řadové následnosti, ale jako vnitřní základ, z něhož odemčená situace nabývá význam. Proto hraje ekstase budoucnosti určující roli, neboť v ní je fundována předběhová odhodlanost, která rozumějící rozvrh „odevzdává“ nejvlastnější možnosti. Přichází-li pobyt k sobě ve svém „já budu“, může si z něj odemykat i své „již jsem byl“. Toto autentické navracení před své vržené „že“ a jeho převzetí v situaci má charakter obnovování. V budoucnostním bytí-ke-smrti je fundováno i rozpoložení úzkosti, které však ještě nepřivádí k odhodlanému „skoku“, ale pouze „do nálady *možného* odhodlání.“<sup>74</sup> Je-li předběhová odhodlanost odpovědí na volání svědomí z úzkosti, obnovuje vržené „moci být“ a tím uvolňuje pro okamžik, jenž nechává „být při...“. Autentická přítomnost okamžiku pak vyvstává až na základě k sobě se vracejícího přicházení (tzn. bývalé budoucnosti). Oproti ní má neautentická časovost, tj. časovost

<sup>72</sup> *Bytí a čas*, §65, str. 326 v původ. něm. vydání

<sup>73</sup> *Bytí a čas*, §65, str.330 v původ. něm. vydání

<sup>74</sup> *Bytí a čas*, §68, str.344 v původ. něm. vydání

určená prostřednictvím neautentické přítomnosti, jež se ztrácí v právě obstarávaném, podobu zapomínavě-zpřítomňujícího vyčkávání. Ačkoli se časovost častí vždy celá a jednota ekstasí nevzniká jejich postupným skládáním<sup>75</sup>, je na první pohled zřejmé, že mezi nimi panuje jistá hierarchie ve vztahu k odemčenosti bytí. Zatímco se budoucnosti dostává přednostního postavení v jednotě původní časovosti určené předběhovou odhodlaností, dimenze přítomnosti je fakticky pohlcena v budoucnost a bývalost. Nejlépe to lze vidět na zmíněném fenoménu úzkosti. Heideggerova analýza ukazuje, že v úzkosti se na rozdíl od jiných nálad kryjí strukturní momenty ‚z čeho‘ je nám úzko a ‚o co‘. Je tomu tak proto, že celek dostatečnosti pro nás pozbývá význam a na povrch vystupuje už jen to, co právě k ničemu nedostačuje, tj. bytí pobytu samého. Neznamená to však, že by nitrosvětské výskytové jsoucno najednou zmizelo, nýbrž že je ‚tu‘ právě jako již nic neříkající. Pobyt je postaven před své osamocené ‚moci být ve světě‘, které se otvírá zároveň vzhledem k ‚moci již nebýt‘. Rozumí-li si běžně z možností obstarávaných v rámci světa, pak se v úzkosti nemá čeho zachytit. Zpřítomňování jsoucna totiž zcela zaniká v závrtném pohybu přicházení k sobě, v němž se rozumění může rozvrhovat jen ze své nejvlastnější vrženosti. Rozpoložení úzkosti tak názorně ukazuje, že pobyt se nesetkává se sebou v modu čisté sebe-přítomnosti v jakési reflexi na své prožívání. Jakékoli možné vztahování ke jsoucnu – ať už k tzv. ‚vnitřním‘ prožitkům, které se vyskytují, či k příručním prostředkům světa – se úzkostí hroutí do hlubiny odemčenosti.

Ačkoli úzkost vytrhuje pobyt z upadání do obstarávaného světa založeného ve zpřítomňování, přece pro ni Heidegger myslí jakýsi druh zvláštní, soustředěné přítomnosti (*gehaltene Gegenwart*)<sup>76</sup>. Ta může mít podobu ustavičného přivádění před vlastní vrženost a je tak zcela vzdálena přítomnosti jakožto zpřítomňování. V původní autentické časovosti, k jejímuž převzetí úzkost otevírá cestu, je nicméně přítomnost jako specifická eskta zahrnuta v budoucnost a bývalost.<sup>77</sup> Je-li tomu ovšem tak, nenese v sobě taková časovost vždy implicitní možnost rozpadu jednoty ekstasí? V *Bytí a čase* se o této možnosti mnoho nedozvíme, jelikož Heideggerovi velice záleží na tom, aby tuto jednotu bytí pobytu založenou v časovosti stále držel. Přihlédneme-li však k faktu, že autor nechal podstatnou část díla nedopsánu a že jím tolik zdůrazňovaná idea jednoty

<sup>75</sup> viz. např. *Bytí a čas*, §65, str.328 v původ. něm vydání

<sup>76</sup> *Bytí a čas*, §68, str.344 v původ. něm vydání

<sup>77</sup> Explicitně to Heidegger zmiňuje na tomto místě: *Bytí a čas*, §65, str.328 v původ. něm vydání

učleněného celku starosti se mu později z jiné perspektivy ukázala být metafyzickým předpokladem, můžeme se domnívat, že možnost rozpadu a ztráty jednoty si dobře uvědomoval. V rámci existenciálního rozvrhu je totiž možné myslet řadu zkušeností, které se svou povahou vymykají nastíněnému pojetí jednotného pobývání v odemčenosti. Jednou z těchto zkušeností je snění probírané v Zollikonských seminářích. Ačkoli v nich není odemčenost myšlena ze vztahu pobytu k jeho vlastnímu bytí, ale jako světlina bytí, k níž pobyt existováním náleží, přece je zde opět zdůrazněna nedělitelná jednota a kontinuita bytí-sebou. Ve vztahu ke snění je tato kontinuita *téhož* bytí-ve-světě sama základem pro snovou modifikaci přítomného bytí u jsoucen<sup>78</sup>. Na fenoménu probouzení se ukazuje, že se vracíme k sobě samým jako tíž, jací jsme byli v našem každodenním bdělém světě, než jsme usnuli. Snění oproti tomu neznamena setkávat se stále s týmiž (*dasselbe*) věcmi a lidmi v identitě jejich setrvání, nýbrž vždy s jinými či nanejvýš – v případech dokola se opakujících snů - stejnými (*das Gleiche*). Jen proto, že se probouzením navracím k sobě jako tentýž a tuto stálou totožnost udržuji ve svém ek-sistování, mohu sen rozpoznat jako „můj sen“. Stálá kontinuita dějinného bytí-sebou zakládá snový modus bytí a umožňuje se s něčím setkat. I když tedy ve snu mohu nabývat jako jsoucno nejrozmanitějších podob, jsem to nakonec vždy „já“, koho se tyto podoby významově týkají. Jedinou výjimku tvoří podle Bosse sny schizofreniků vyznačující se nápadnou beze-vztažností. Ovšem sama snová otevřenost pro určitě významovosti má naznačovat, že snící schizofrenik neztratil zcela ze zřetele své vlastní ucelené bytí-sebou<sup>79</sup>. Jinými slovy řečeno, jelikož dějinná kontinuita ekstatické časovosti tvoří základ odemčenosti „bytí-tu“ a umožňuje tak setkat se se jsoucnem, je každá faktická modifikace bytí u jsoucen pouze odvozeným způsobem této „trojjedině“<sup>80</sup> se časící časovosti. V důsledku toho je jak bdělá zkušenost schizofrenika, tak snová zkušenost kteréhokoli člověka, redukována na privativní fenomén, o jakém jsem se zmínil v souvislosti s Aristotelem. Co náleží bytostně snění jako takovému je nahlíženo pouze z perspektivy jednotné kontinuity dějinného bytí-sebou, která jakožto konečná, ek-staticky rozpřažená časovost splývá s bdělým existováním. Podobně je i fenomén duševní poruchy v Zollikoner seminare chápán pouze privativně ve vztahu ke zdraví, jež má představovat maximálně plné a svobodné disponování možnostmi, které

---

<sup>78</sup> Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe (Klostermann, 1987) str.288

<sup>79</sup> Včera v noci se mi zdálo, str.196

<sup>80</sup> Uvádím sice, že časovost se časí trojjedině, nicméně, jak se ukázalo na úzkosti, přítomnost je fakticky zahrnuta v budoucnost a bývalost

k pobytu vystupují z otevřenosti světa<sup>81</sup>. Tento způsob nahlížení na sen se zdá do jisté míry oprávněný: vždyť ke snu jakožto určité modifikaci bytí u jsoucna máme přístup právě jen z perspektivy bdělého existování, kde se dostává výslovně ke slovu, a kde v rámci jistého spolubytí s druhými, např. během terapeutického sezení, má význam pro odhalení dosud zakrytých pobytových možností, které se snícím ve snu ukázaly. Z hlediska terapeutické *daseinsanalýzy* zastupované Bossem zřejmě nelze ani postupovat jinak, neboť sen zde musí být vždy vztahován ke konkrétní osobě, jíž se zdál a které se významově týká.

Zvláštní časová povaha úzkosti vede ve svých důsledcích k tomu, že pohyb transcendence se děje jen za cenu rozvrácení jednotné struktury bytí-sebou jakožto bytí-ve-světě. Zdá se přitom, že právě takovouto možnost rozpadu vyžaduje fenomén snění. Je-li totiž pobyt ve snu vytržen do vždy jiného světa, pak tato „jinakost“ jiného vyvstává nikoli privativně na podkladě původnější sebe-stálosti pobytu, nýbrž jako odvrácený pól této sebe-stálosti, pól, k němuž neustále směřuji v rámci přechodu od odkrývání jsoucna k odemčenosti bytí. Pohyb „přicházení k sobě z nejvlastnější možnosti“ v sobě obsahuje přicházení z toho, co je vůči mému „bytí tu“ jiné. Jen proto, že jsem jako budoucí vytržen vždy k jinému, mohu se k sobě navracet jako ten, kterým jsem už byl. Toto „jiné“ je přitom třeba chápat nikoli onticky jako nějakou naskýtající se možnost, kterou mohu v bdění či ve snu naplnit. Jiné prostupuje zkušenost daleko radikálněji a to (z perspektivy *Bytí a času*) jako ona nejvlastnější možnost již nebýt svým „tu“. Vztah k jinému je nejpůvodněji vztahem ke smrti. Teprve smrt totiž znamená naprostý rozpad ucelené jednoty ekstatické časovosti a tím i ztrátu svého „bytí-tu“. Avšak smrt má pro Heideggera především „pozitivní“ význam, neboť v odhodlaném bytí-ke-smrti se pobyt rozvrhuje ze své nejvlastnější možnosti. Kdyby se nevztahoval ke svému konci na způsob umírání, nemohl by k sobě ani budoucně přicházet a převzít se v tom, jak už vždy byl - ztratil by tak zcela možnost být sám sebou. Smrt je pro nás jako plod ke kterému neustále dozráváme, můžeme-li si vypůjčit tento Rilkeho obraz. Má-li však pro nás smrt tak zásadní význam, stačí, jestliže ji Heidegger myslí jako jednu z pobytových možností, ač vymykající se svou význačností všem ostatním možnostem?<sup>82</sup> Je v onom patetickém pojetí smrti důsledně myšleno samo vyklonění do praposti holého „nic“, jež náleží skrytosti?

---

<sup>81</sup> *Zollikoner Seminare*: str.58; k tomu také: *Fenomén duševní poruchy*, str.133 a dále

<sup>82</sup> Smrt se existenciální analýzou odhaluje jako nejvlastnější, bezvztahná a nepředstízná možnost

Jedna z významných proměn Heideggerovy myšlenkové cesty se týkala právě promýšlení fenoménu smrtelnosti. Již v *Bytí a čase* se ukázalo, jak je fenomén konečného bytí-ke-smrti zásadní pro vypracování otázky po smyslu bytí. I v pozdějších dílech hraje motiv smrtelnosti klíčovou úlohu, ačkoli s novým promýšlením téže otázky ztrácí smrt význam výsadní možnosti, které svým bytím můžeme dostat. Smrt je Heideggerem nově promýšlena ze vztahu k počáteční zřejmosti jsoucna. Je nad rámec této práce věnovat se dostatečně tomuto tématu, proto bych se chtěl jen krátce zaměřit na motiv smrti, jak jej rozvíjí přednáška *Das Ding*<sup>83</sup>. V souvislosti s lidskou konečností zde čteme: „Nazývají se smrtelní (tj. lidé), protože mohou zemřít (*sterben können*)“. ‚Moci zemřít‘ však neznamena nějakou naši schopnost či možnost ve smyslu ‚něco zmoci‘, ačkoli právě to se zdá naznačovat další věta, kde se říká, že zemřít znamená ‚být schopen smrti jako smrti‘<sup>84</sup>. Být s to smrti však spíše obsahuje vztahování po způsobu čekání (*Warten*), očekávání očekávaného, které bytuje jako ne-přítomné<sup>85</sup>. Dále se dozvídáme, že „smrt je schránou, v níž je Nic“<sup>86</sup>. Vlastním smyslem nějaké schránky, například truhly, je uchovávání a ukrývání cenných věcí. Touto cenností, kterou ukrývá schránka smrti, je však věc člověku nejčennější, protože mu nejbližší. Jakožto schránka, v níž je Nic, je smrt skrytí bytí<sup>87</sup>. Platí-li, že bytí není nic jsoucího, pak schránka ukrývá bytí tak, že je od-daluje všemu, co je nějak přítomní. Každodenní zacházení nasměrované do jsoucna, z něž čerpá významy pro interpretaci smrti, zohledňuje již to, že očekávající smrt nechává ji přicházet v tom, že ‚zde není‘. Právě v tomto ‚nebyť zde‘ se člověka týká. Smrt není před námi, ani není za námi. Odkrýváním jsoucna zůstává v od-dálení jako horizont, vzhledem k němuž teprve může něco vůči nám prodlévat jako přítomné. Z tohoto výkladu se ukazuje, že smrtelnost člověka je určena právě skrze přítomnost ve smyslu *Anwesenheit*<sup>88</sup>. Je-li tomu tak, že přítomnost sebou nese vždy to, co se nás týká jako od-dálené, totiž oblast skrytosti představující radikální uzavřenost, pak lze patrně i snění nahlížet jen ze vztahu k této

<sup>83</sup> Heidegger. M. - *Das Ding* (in: *Básnický bydlí člověk...*, Oikoymenh, Praha 1993; překl I.Chvatík, str. 29, 178 v původ. vydání) Jsem si vědom nebezpečí, které skýtá vytržení těchto slov z kontextu řeči, kde jediné dávají smysl. Vzhledem k původní intenci práce mi však jde pouze o vyzdvížení některých motivů v souvislosti s lidskou smrtelností

<sup>84</sup> „...den Tod als Tod vermögen“, tamt.

<sup>85</sup> Přejímám interpretaci Ladislava Benyovského ve studii nazvané *Kairos* a uveřejněné ve sborníku (*Časovost a smrtelnost III*.Togga, Praha 2010, str. 127)

<sup>86</sup> Heidegger. M. - *Das Ding* (Oikoymenh, Praha 1993; překl I.Chvatík, str. 29, 178 v původ. vydání)

<sup>87</sup> tamt

<sup>88</sup> bytovat při..., prodlévat

oblasti, jak ostatně požaduje i Boss<sup>89</sup>. Smrt ale potom nevystupuje ve formě nejvlastnější možnosti, kterou je pobyt rozvrhem ještě s to naplnit, nýbrž dynamicky prostupuje každé nechání přítomna, tj. jsoucna, aby se vzhledem k tomu, co a jak jest, ukázalo vůči nám v blízkosti.

### Sen z perspektivy ek-statické temporality

V poslední části práce se proto pokusím nastínit daleko radikálnější pojetí konečnosti času. Budu přitom vycházet z pozdní Heideggerovy přednášky nazvané *Zeit und Sein*, ačkoli jsem si vědom interpretační náročnosti tohoto textu. Nejdříve představím směr, kterým se text ubírá, po té přihlédnou na možné konsekvence pro mnou sledované téma snění. Samotný název přednášky čtenáře záměrně odkazuje k *Bytí a času*. Již v úvodu však autor dává jasně najevo, v čem se odchyluje od předchozího pojetí. Má jít o pokus „myslet bytí bez zpětného ohledu na jeho založení ve jsoucnu“<sup>90</sup>. Jinými slovy východisko pro interpretaci bytí již nespočívá v pobytu jako význačném jsoucnu. Otázka bytí má být naopak nahlížena z toho, co ji samu umožňuje, totiž z původní vazby k času. Teprve ze vzájemné vazby obou záležitostí (*Sach-verhalt*), záležitosti bytí a záležitosti času, se má ukázat to, co je každé z nich vlastní (*das Eigene*) jako její vnitřní smysl<sup>91</sup>. Jelikož ani o jedné z nich nemůžeme říci, že je nějaké časové (pomíjivé) jsoucno, má způsob, jakým se nás ve své původní vazbě týkají, charakter dávání se (*es gibt*)<sup>92</sup>. Jak jsem uvedl výše, bytí jsoucího pro nás vystupuje jako přítomno (*Anwesen*). Samo přítomné lze nyní myslet jednak z hlediska toho, *co* je ponecháno jako přítomné (tj. jsoucno - *Anwesende*), jednak z hlediska samotného *nechání* přítomna (*Anwesen-lassen*), které má povahu vynášení do neskrytosti. Právě tento druhý způsob Heidegger dále sleduje: „v odkrývání se odehrává dávání, totiž ono, které v nechání přítomna dává přítomné, tj. bytí.“<sup>93</sup> V neskrytosti se děje skryté dávání. Bytí náleží dávání jako dar onoho „se dává“. Darem se přitom nemíní nic předmětně jsoucího, nýbrž jen

---

<sup>89</sup> *Včera v noci se mi zdálo*, str.189

<sup>90</sup> Heidegger, M – *Zeit und Sein* (in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969) str.2, vlastní překlad

<sup>91</sup> používám překlad Ladislava Benyovského

<sup>92</sup> kromě doslovného překladu má vazba *es gibt* v němčině také existenční význam, ke kterému Heidegger převážně míří.

<sup>93</sup> „*Im Entbergen spielt ein Geben, jenes nämlich, das im Anwesen-lassen das Anwesen, d.h. Sein gibt*“ (*Zeit und Sein*; in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969) str.2, vlastní překlad



významovost toho, že bytí není z dávání odvrženo (*abstoßen*), nýbrž že zůstává zadrženo (*einbehalten*) a ‚zároveň‘ proměněno (*verwandelt*). Podoby zadržení a proměňování se bytí mají být sledovány v rámci tzv. dějin bytí (*Geschichte des Seins*)<sup>94</sup>. Prvním rozhodujícím momentem těchto ‚dějin‘ je odkrytí jsoucnosti jsoucnosti coby přítomného mající svůj původ u Řeků (konkrétně již u Parmenida): tato původní rázba (*Prägung*) bytí rozhodla o jeho budoucím určení a svůj vliv si podržuje i v současném rozumění techniky. V následném sledu metafyzických koncepcí se projevuje nadbytek proměn přítomna. Každá z těchto proměn představuje určité odpovídání<sup>95</sup> na nárok promlouvající k nám z dávání se bytí. Odpovídající myšlení však sleduje pouze to, co se v dávání se bytí dává, tj. dar (bytí), nikoli ono ‚se dává‘ samo. Takové dávání, které samo ustupuje ve prospěch daru držící se zpět, nazývá Heidegger udílení (*Schicken*)<sup>96</sup> a bytí jím určené jako ‚to udělené‘ (*das Geschickte*). Z údělnosti udílení pak získávají význam i výše uvedené dějiny jakožto úděly bytí (*Geschick von Sein*). Udílení, které se samo s udílejícím zdržuje projevu ve prospěch udíleného má pak základní charakter epochy<sup>97</sup>. Opět se zde epochou nemíní nějaký časový úsek ve světovém dění, nýbrž ono „ve prospěch zaznamenání daru právě nyní se zdržující udílení“<sup>98</sup>. Epochy na sebe nenavazují ve sledu, nýbrž překrývají se jako vrstvy, takže i počáteční udílení bytí jako přítomnosti je různými způsoby zakryto. Proto je podle Heideggera zapotřebí programu „destrukce dějin“ ohlášeného v *Bytí a čase*.

Ukázalo se, že vlastní charakter bytí spočívá v onom ‚se dává‘. V tomto dávání se bytí jakožto mnohosti proměn údělu lze již zahlédnout vnitřní odkaz k temporalitě. Avšak záležitost času lze dostatečně určit opět jen s ohledem na původní vazbu „*Es gibt Sein und es gibt Zeit*“. Heidegger vychází znovu z počátečního odkrytí bytí jako přítomna. Toto přítomno (*Anwesen*) je sice časové určení, ovšem zásadně se liší od času chápaného jako sled jednotlivých ‚ted‘. Jedná se spíše o přítomnost, jejíž smysl postihuje např. oznámení: „Na oslavě bylo přítomno mnoho hostů“. Čas, který odečítáme z hodin, homogenní čas měření, se tak znovu ocitá v protikladu vůči tomuto ‚vlastnímu‘ času, ovšem s jedním podstatným rozdílem: Heidegger se už nedomnívá, že

<sup>94</sup> Tyto dějiny nemají povahu dění něčeho jsoucího, nýbrž mohou být určeny právě jen z toho, jak se bytí odehrává v jeho dávání se

<sup>95</sup> *Antwort – Wort des Seins* (slovo bytí)

<sup>96</sup> sloveso *schicken* překládám jako „udílení“ (namísto obvyklého „posílání“), abych zachoval věcnou souvislost se slovem „úděl“ (*Geschick*)

<sup>97</sup> z řeckého εποχή znamenajícího zdržení se, zadržení

<sup>98</sup> *Zeit und Sein*, str.9

by jeden byl pouhým nepůvodním derivátem druhého, a že by tak z nepůvodního šlo vykázat čas původní<sup>99</sup>. Čas odečítaný z hodin, je časem primárně fixovaným ke jsoucnu, k aktuálnímu ‚nyní‘, z něž čerpá svůj význam. Zatímco čas ve smyslu přítomna je určen z původní vazby k bytí. Co je tedy vlastní takovému času? Ve slově přítomno je obsaženo ‚byti při...‘, bytovat v blízkosti (*an-wesen*). Takové trvání (*Währen*), k němuž poukazuje bytování (*Wesen*), má charakter ‚dlení‘, ‚prodlévání‘ (*Weilen*, *Verweilen*) – právě tímto způsobem se *nás* přítomno dotýká. Jsa dotýkán přítomností (*Anwesenheit*), je pak člověk sám svým způsobem přítomný pro vše přítomné (*Anwesende*) i nepřítomné (*Abwesende*). Člověk jako člověk je dotekem přítomna odkrýván. Stání v doteku přítomnosti totiž znamená, že přijímá dar přítomna (tj. bytí), které se dává, neboť postřehuje to, co se v nechání přítomna (*Anwesenlassen*) ukazuje<sup>100</sup>. Heidegger touto koncepcí načrtává takové pojetí existence, podle něž člověk ‚ek-sistuje‘ právě jen na základě doteku přítomna, tedy jakožto příjemce daru bytí. Avšak v tomto bezprostředním doteku přítomnem je vždy také obsaženo nepřítomno<sup>101</sup> (*Abwesen*): to, co již není přítomné (*nicht-mehr-Gegenwärtige*), které se nás dotýká jako bývalost (*Gewesen*) a to, co ještě není přítomné (*noch-nicht-Gegenwärt*) týkající se nás jako budoucně přicházející (*Auf-uns-Zukommen*). V obou případech - budoucnosti i bývalosti – je tak dosaženo přítomna (*Anwesen*). Je přitom zřejmé, že toto přítomno (*Anwesen*) neznamena bezprostřední přítomnost aktuálního (*Gegenwart*). Nicméně i v této bezprostřední přítomnosti je pro nás dosaženo přítomna.

Souvislost tří časových významovostí je určena jako jejich vzájemné sebe-podávání (*Sich-einander-Reichen*)<sup>102</sup>. Přicházení (budoucnost) podává ‚zároveň‘ bývalost, a sice tak, že jakožto významnost *bude* vyvstává vůči oddálenému ne-bude (tedy *bylo* a *je*). Naopak významnost *bylo* se nás dotýká v oddálení vůči ne-bylo (tedy *bude*).<sup>103</sup> Vzájemný vztah bývalosti a budoucnosti pak sám podává přítomnost, která vystupuje jen v oddálení jejich vztahové jednoty<sup>104</sup>. Každá ze tří časových dimenzí má tak povahu

<sup>99</sup> Jako je tomu v 81. § *Bytí a času*

<sup>100</sup> *Zeit und Sein*, str.12

<sup>101</sup> bytující na způsob od-dálení (*ab-wesen*)

<sup>102</sup> německé *Reichen* překládám jako ‚podávání‘, aby byla patrná souvislost s termíny *Geben* (dávání) a *Schicken* (posílání). Stejně tak je ale v *Reichen* třeba myslet význam *dosahování*, neboť vlastní *podávání* času spočívá v *dosahování* přítomna ve způsobu *bylo, jest a bude*

<sup>103</sup> vychází zde z interpretace Marie Pětové v její studii *Ereignis a problém konstituce časových ekstasí*; in: Časovost a smrtelnost I.; Togga 2009

<sup>104</sup> Specifický charakter ekstase přítomnosti je v textu poměrně nejasný. Na jedné straně Heidegger mluví o jejím vyvstávání až ze vzájemného vztahu budoucnosti a bývalosti („*Der Wechselbezug beider reicht und erbringt zugleich Gegenwart.*“), na straně druhé ji má tendenci považovat za stejně původní jako

specifického vyvstání, vytržení (εκ-στασις) do přítomna, v němž se nás ona převládající dotýká v blízkosti, zatímco obě zbylé v od-dálení vůči ní<sup>105</sup>. Ať už tedy vyvstává kterákoli časová dimenze, vyvstávají s ní i obě další. Ukazuje se zde původní jednota ekstasí, jednota, která se ovšem zdá být daleko nestabilnější než jednota pobytové časovosti. Tímto způsobem strukturovanou jednotu pak Heidegger nazývá časo-prostor (*Zeit-Raum*). Časo-prostorem se přitom nemíní běžná fyzikální představa měřitelného „časoprostoru“, nýbrž „otevřené pole (*das Offene*), které se rozsvětluje (*sich lichtet*) ve vzájemném sebe-podávání budoucnosti, bývalosti a přítomnosti“<sup>106</sup>. Teprve na základě tohoto otevřeného pole se může rozestírat (*eiräumen*) prostor v obvyklé představě rozprostraněnosti předmětů a čas jako jednorozměrný sled jednotlivých „ted“<sup>107</sup>. Jestliže v každém ze tří způsobů podání je vždy dosaženo přítomna<sup>108</sup>, pak je to jen díky jejich vzájemnému „přihrávání se“ v původní jednotě souhry (*Zuspiel*). Kromě tří původních časových dimenzí je v jejich vzájemném přihrávání dosaženo čtvrté dimenze a vlastní čas se tak ukazuje jako čtyř-dimenzionální. I v tomto bodě tedy Heidegger domýšlí koncepci z *Bytí a času*. Jednota ekstasí již není založena na výjimečném postavení jedné z nich (totiž budoucnosti), nýbrž sama se v pohybech přihrávání ustavuje a podmiňuje. Ustavující jednota přihrávání jako primární dimenze má pak charakter blížící blízkosti (*nähernde Nähe*), neboť drží dimenze budoucnosti, bývalosti a přítomnosti u sebe v blízkosti tak, že je oddaluje. Je-li tak přístupná a otevřená dimenze bývalosti, pak jen proto, že je odepřeno (*verweigert*) její přícházení jako přítomnost. Naopak udržuje-li se otevřenost přícházení, pak jen proto, že blížící blízkost zadržuje (*vorenthält*) přítomnost v příchodu (*im Kommen*)<sup>109</sup>. Tuto „odpíravě-zadržující blízkost“ obsaženou v dávání se času pak Heidegger charakterizuje jako „světlice-skrývající podávání“ (*lichtend-verbergende Reichen*). Jen díky němu se otevírá oblast, ve které se nám může něco ukazovat.

---

budoucnost a bývalost („*Zeit-Raum nennt jetzt das Offene, das im Einander-sich-reichen von Ankunft, Gewesenheit und Gegenwart sich lichtet*“) viz.: Marie Pětová - *Ereignis a problém konstituce časových ekstasí*; in: Časovost a smrtelnost I.; Togga 2009, str.84)

<sup>105</sup> „bytovat v blízkosti / v od-dálení“ jako difference „přítomného / nepřítomného“ (*Anwesende / Abwesende*), obojí jsou způsoby vyvstávání přítomna (*Anwesen*)

<sup>106</sup> *Zeit und Sein*, str.14-15

<sup>107</sup> prostorovost tedy nemá být převedena na časovost jako v *Bytí a čase*, ale rozestírá se v samotném podávání se ek-stasí, čímž je stejně původní

<sup>108</sup> jak vidno, přichází zde ke slovu onen druhý význam slova *Reichen*

<sup>109</sup> *Zeit und Sein*, str.16

Posledním krokem přednášky se má vyjasnit ono „Es“ obsažené ve větě „Es gibt Sein und Es gibt Zeit“ a tím dostat do zorného pole povahu samotného dávání v původní vazbě bytí a času. Opět je třeba vyjít z již probíraných způsobů dávání, kterými bylo v případě bytí udílení (*Schicken des Geschickes*) a v případě času světlicí podávání (*lichtendes Reichen*)<sup>110</sup>. V obou se nyní ukazuje jakési předání, věnování (*Zueignen, Übereignen*). Předávání odevzdává obě záležitosti sobě navzájem. Bytí odkazuje jako ke svému vnitřnímu smyslu k dávajícímu se *přítomnu* (a sice v jeho opozici vůči *ne-přítomnu*). Naopak čas odkazuje k otevřené (prosvětlené) oblasti, ve které se může něco ukazovat<sup>111</sup>. Vzájemnou soupatřičnost, která obojí drží v sebe-odkazovém vztahu nazývá Heidegger termínem *Ereignis*. Má-li původní vazba obou záležitostí (*Sach-Verhalt*) charakter *Ereignis*, pak to především znamená, že není nějakým statickým vztahem dvou jsoucen. Spíše se bytí a čas sami odehrávají (a to vzhledem k člověku) jakožto *Ereignis*: „udílení bytí“ přináleží svým smyslem světlice-skrývajícimu sebe-podávání a naopak podávání ek-stasí spočívá významově v udílení přítomna. Čas a bytí se přiházejí (*ereignet*) v Příhodném (*Ereignis*)<sup>112</sup>. Jelikož k oběma způsobům dávání patří bytostně *zdržení se, odepření a zadržení*, pak tyto rysy shrnuté v pojmu „odtahu“ (*Entzug*) stejně tak charakterizují *Ereignis*. *Ereignis* se podává jen v rámci odepření, tj. udílení bytí (přítomna) a světlice-skrývajícího podávání časo-prostoru.

Nastíněná koncepce ek-statické temporality předkládá značně odlišné pojetí vztahu člověka k bytí než jaké bylo představeno v rámci fundamentální ontologie. Především zde chybí onen patosem naplněný důraz na autentickou existenci, která se v předběhové odhodlanosti chápe ze svého nejvlastnějšího ‚moci být‘. Ačkoli se jedná stále o bytí jednotlivého člověka, člověk je nyní příjemce daru bytí a sice tak, že vystává otevřenou oblast časo-prostoru. Přijímání daru si však zřejmě nelze představovat nějak předmětně jako by jsoucno člověk přijímalo jiné jsoucno. Přijímání spočívá v ponechání přítomna (*Anwesen-lassen*), tj. jsoucna, aby se ukázalo jako ono samo v neskrytosti. Stáním v doteku přítomna, které se podává oním trojím způsobem (jako budoucnost, bývalost, přítomnost) člověk odkrývá i sám sebe, je pro sebe ‚tu‘. Vystoupení jsoucna v blízkosti,

---

<sup>111</sup> Marie Pětová - *Ereignis a problém konstituce časových ekstasí* (in: Časovost a smrtelnost I.; Togga 2009, str.90)

<sup>112</sup> „Zeit und Sein ereignet im Ereignis“ *ZuS* str.23; užívám zde překladu Martina Nitscheho (Martin Nitsche – *Z příhodného*; FILOSOFIA, Praha 2010, str.13)

ponechání přítomna se však děje jen vzhledem k ne-přítomnému. Vystává-li např. dimenze přicházení jako určující, od-daluje tím bývalost a přítomnost. Podávání určité ekstase se tedy opět děje jen vzhledem k soupatřičnosti oné trojice. Jednotná souhra tří ekstasí má sice zvláštní postavení, ovšem právě jen do té míry, nakolik umožňuje, aby určitá ekstase vystoupila v blízkosti. Zdá se tedy, že se jedná o jakýsi neustálý pohyb vystupování jedné ekstase při od-dálení ostatních. Přítomné, jež proniklo ze skrytosti do neskrytosti, aby prodlelo, si tak ještě více udržuje charakter náhlosti, než náležel ‚okamžiku‘ soustředěné přítomnosti v *Bytí a času*.

K jaké proměně v pojetí fenoménu snu dochází na základě uvedené ontologie? Především se skrze ni otevírá možnost chápat sen stranou činnosti nějakého snového subjektu, ať už jej myslíme jako ontické nevědomí či ontologickou kontinuitu bdělého bytí-sebou. Trojí způsob sebe-podávání přítomna sám rozestírá a prosvětluje otevřenou oblast časo-prostoru, a tak nás uschopňuje postřehovat cokoli, co se nás v něm dotýká, takže jsme pro sebe sami ‚tu‘. Pokusme se tyto předpoklady ukázat na příkladu jednoho z častých snů. V nich se navracíme znovu do dětství a setkáváme se s lidmi či věcmi, kteří dávno vymizeli z naší paměti. Jak by se nyní pobyt mohl vrátit jinak do možností, jimiž byl, než tak, že je ze strany dávajícího se bytí ve způsobu *bylo* vytržen pro rozvrh těchto možností? Avšak bývalost se otevírá jen odepřením jejího přicházení coby přítomnosti. Jednota blížící blízkosti, která od-daluje budoucnost a bezprostřední přítomnost (*Gegenwart*) nechává tím vystoupit dimenzi bývalosti. Otevřenost snového světa se však může náhle proměnit a snící se ocitá u zkoušky, která jej čeká následujícího dne. Význačnost dimenze bývalosti pak vystupuje naopak v oddálení vůči oběma, přičemž přítomnost zadržená v příchodu vynáší do blízkosti dimenzi *bude*, pro niž je člověk postřehováním otevřen. Zároveň s vystoupením určité ek-stase do blízkosti ustupují obě ostatní, takže se sice také podávají, ale právě v od-dálení vůči této. V konečné časovosti *Sein und Zeit* se pobyt vytrhován budoucností pro rozvrh možností nechával přicházet zpět k sobě do svých faktických vržených možností. Tím se uvolňoval pro zpřítomňující bytí u jsoucen. Stálost v přechodu, jež tvoří vlastní povahu času, zde byla nahlížena primárně z hlediska jednoty ekstatického rozvrhování, to znamená opět se zamlčeným důrazem na výskytovou stálost podle Heideggera příznačnou pro metafyzické myšlení. V rámci tohoto ontologického rozvrhu pak nebylo možné myslet zkušenosti, jež se svou povahou právě vymykají jednotě a stálosti dějinného existování. Z hlediska přednášky *Zeit und Sein* je stálost a svébytnost

existence myšlena oproti tomu ze samotného vy-stávání do otevřené oblasti časo-prostoru, vy-stávání, které vyjadřuje slovo ek-sistovat. Avšak toto vy-stávání v sobě obnáší zároveň vytrvání odepření přítomna, v němž se nám otevírá významové *nebylo a nebude*. Právě v tomto snášení nepřítomna, které se nás dotýká sebe-podáváním času, je třeba nově spatřovat přechodnou povahu lidské existence.

Na ontické rovině se lze setkat krom výše uvedených snů s řadou jiných způsobů, jimiž se nás snové jsoucno ve může dotýkat. Můžeme být aktivními účastníky snového děje, anebo naopak jen z dálky jako diváci přihlížet tomu, co se před námi odehrává. Můžeme sami nabývat mnoha rozmanitých podob a dokonce se ptát na způsob tohoto bytí. Může se nám zdát, že jsme se již probudili a snažíme se – stále v rámci snu – vzpomenout si, co se nám v noci zdálo. Anebo si ještě ve snu uvědomíme, že sníme a toto vědomí se může držet po celý průběh snu. Časté jsou také tzv. stereotypní sny, kdy se nám ten samý snový děj v určitém období opakuje stále znovu. Všechny tyto možnosti jsou však ontologicky možné jen proto, že již stojíme uvnitř otevřené oblasti časo-prostoru a tuto otevřenou oblast vystáváme, jsme s to snést a vydržet její odpíravě-zadržující blízkost, jež ve svém odpírání a zadržení poukazuje k všeodnímající skrytosti. Nejsme to nicméně *my*, kdo má vládu nad touto všeodnímající oblastí, nýbrž smrt sama jakožto nejvlastnější skrytost si nás již předem přivlastnila. Vytržením do třech způsobů podávání přítomna samotným odpíravým podáváním jsme totiž již vykloněni do smrti. Jen na základě těchto ontologických předpokladů je pak ale také možná následující snová zkušenost schizofrenika, kterou popisuje Boss:

*„Včera se mi zdálo, že někde na Lüneburském vřesovišti stojím sám jak v matčině lůně. Nebe se zabarvuje do sírové, zlověstné žluti. Z podzemí slyším temné hřmění. Půda se začíná chvět. Chystá se mohutné zemětřesení. Otřesy stále sílí. Dostávám hrozný strach. To je konec světa, pomyslím si. Náhle se pode mnou rozestoupila zem. Ocitám se v prázdném prostoru, cítím, jak neustále slábnu. Rozpadám se v prach, úplně zanikám.“*<sup>113</sup>

Tento sen, z něž k nám doléhá krajní úzkost, se zdál mladému schizofrennímu muži po dvouleté remisi. Ohlašuje se v něm nové vzplanutí choroby. Podle Bosse je možnost

---

<sup>113</sup> *Včera v noci se mi zdálo*, str.130

takové otevřenosti světa jen dokladem toho, že snící schizofrenik je ještě schopen podržovat si dějinnou kontinuitu svého bytí. Kdyby tomu tak údajně nebylo, nemohlo by jej ze světa již nic oslovovat. Avšak jak by taková otevřenost světa mohla pocházet ze strany jednoty pobývání, kde je smrt nakonec stále „jen“ onou nejvlastnější možností, do níž se může pobyt rozvrhnout? Teprve na základě onoho ek-statického stání uvnitř rozevřeného časo-prostoru, jež se vzájemným sebe-podáváním časových určení sám prosvětluje, je možné, jak se domnívám, myslet dějinnou ek-sistenci jak v její sebe-stálosti, kterou udržuje přijímáním daru přítomna z jeho podávání, tak její radikální konečnost, již snáší v rámci odepření přítomna, tj. jeho podávání se coby ne-přítomna. Porozuměl-li jsem tedy Heideggerovi alespoň v hlavním záměru přednášky, domnívám se, že nám předkládá daleko zásadnější náčrt přechodnosti lidského bytí, jež je vyjádřeno ve slově „smrtelník“.

Fenomén snu tedy nelze vykládat na základě kontinuity konečného pobývání, v jejímž rámci se ukazuje jako odvozený modus bytí pobytu. Mnohem spíše je pro fenomén snění typická diskontinuita, která však neznamená naprostou ztrátu vlastní svébytnosti, nýbrž vždy novou konstituci bytí-sebou v přijímání daru bytí z jeho podávání. Člověk „žijící“ z dotyku přítomna může existovat pouze natolik, nakolik je neustálým příjemcem daru bytí. Znamená to ale pro něj současně čelit zacházení jsoucna tam, kde se nás již týká jen jako ne-přítomné. Vzcházení přítomna, které proniklo ze skrytosti do neskrytosti má vždy svůj opačný pól v zacházení do skrytosti<sup>114</sup>. Jelikož je však sféra skrytosti vlastním původem, odkud k nám jsoucno proniká a sama nenáleží žádnému člověku, nýbrž je před veškerým jsoucnem, musíme vlastní bytí snu nahlížet právě nikoli ze vztahu k člověku, ale k tomu, jak se nám dává v rámci udílení bytí. Udílení bytí je záležitostí údělu, záležitostí, o které nerozhoduje člověk, která si ho nicméně nárokuje, aby jí odpovídal.

---

<sup>114</sup> V tomto smyslu Heidegger interpretuje slavný Anaximandrov výrok: „A z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle stanoveného času.“ viz. M.Heidegger – *Anaximandrov výrok* (Oikoymenh, Praha 2012, str.6)

## Závěr

Pokusil jsem se v práci sledovat otázku, jak by na základě Heideggerovy myšlenkové cesty bylo možné přistoupit ke specifickému fenoménu snění, fenoménu, kterým se filosofie zabývala ve své tradici jen okrajově. Výchozím bodem pro mě bylo stanovisko fundamentální ontologie. V jejím rámci se měl sen ukázat jako specifický modus bytí pobytu, tj. *jsoucna*, kterým jsme „vždy my sami“. Analýzy směřovaly k fenomenologickému uchopení struktury odemčeného bytí-ve-světě, přičemž jsem se snažil zohlednit možnou souvislost pro fenomén snění. Sen jako ontický fenomén bylo sice třeba oddělovat od ontologických úvah, v nichž jde primárně o bytí *jsoucího* vůbec, nicméně jakožto modifikace běžné zkušenosti mohl poskytnout určité podněty, které by se následně odrazily v novém promýšlení základních ontologických otázek. Sen byl zprvu odhalen jako určitý způsob bytí, který je založen v kontinuitě dějinného pobývání. Ve třech původních momentech konstituujících odemčenost bytí, totiž v rozpoložení, rozumění a řeči se vždy měla ukázat jejich významnost pro snový způsob bytí-ve-světě. V tomto výkladu se bylo třeba vymezit vůči „psychologizujícímu“ přístupu, který vychází z pojetí snu jako souvislosti představ. Ačkoli byly analýzy konstituce odemčenosti nezbytné, jádro problematiky snění spočívalo teprve v prozkoumání fenoménu konečné časovosti, která tvořila vlastní smysl struktury starosti a tedy horizont rozumění. Právě zde se také ukázal Bossův předpoklad stálosti dějinné kontinuity pobytu problematický a to zejména zohledněním rozpoložení úzkosti, která vytrhuje pobyt z přítomného bytí u *jsoucna*. Možnost rozpadu uceleného bytí-sebou jde sice již za rámec *Bytí a času*, dovoluje nicméně znovu a nově uchopit vztahování člověka k bytí. Právě toto nové uchopení jsem se pokoušel hledat v závěru práce. Heideggerovo pozdní uvažování se soustředilo na promýšlení otázky bytí bez jeho zpětného založení ve *jsoucnu*, tedy myslet takové vztahování, které není určeno v jistém smyslu „subjektivním“ vztahem člověka k jeho vlastnímu bytí. V přednášce *Čas a bytí* mělo toto vztahování podobu specifického dávání se bytí, které jakožto udílení přítomna odkazuje k času. Ten si sice stále podržuje svůj ek-statický charakter, nikoli však již jako ona rozvrhová struktura pobytu. Na základě vzájemné souhry ek-statického sebe-podávání časových dimenzí bylo možno uchopit jak jednotnou stálost lidského bytí, tak onu přechodnost, jež znamená neustále čelit ztrátě svého bytí-tu. V této perspektivě pak bylo možno chápat fenomén snění nikoli z pozice „subjektivity“



dějinného pobývání, nýbrž jako specifickou otevřenost světa prodchnutou radikální konečností, v níž se neustále ohlašuje naše smrtelnost.

## **Použitá literatura:**

- Benyovszky, L. – Kairos (in Časovost a smrtelnost III. Togga, Praha 2010)
- Binswanger, L. - Sen a existence (in: Osoba a existence, HOST, Brno 2009)
- Boss, M. – Včera v noci se mi zdálo (Triton, 2002)
- Boss, M. - Nárys medicíny a psychologie (J&J 1992)
- Čálek, O. – Daseinsanalytický výklad snů (Pražská vysoká škola psychosociálních studií, Praha 2010)
- Descartes, R. – Meditace o první filosofii (Oikoymenh, Praha 2001)
- Foucault, M. – Sen a obraznost (Dauphin, Liberec 1995)
- Foucault, M. - Psychologie a duševní nemoc (Horizont, Praha 1971)
- Freud, S. – Výklad snů (Pelhřimov, 2005)
- Heidegger, M. – Anaximandrov výrok (Oikoymenh, Praha 2012)
- Heidegger, M. – Bytí a čas (Oikoymenh, Praha 2002)
- Heidegger, M. - Das Ding (in: Básnický bydlí člověk..., Oikoymenh, Praha 1993)
- Heidegger, M. – O humanismu (Ježek, 2000)
- Heidegger, M. – O pravdě a bytí (Vyšehrad, 1971)
- Heidegger, M. – Die Grundbegriffe der Metaphysik (Klostermann, 1983)
- Heidegger, M. – Von Wesen des Grundes (Klostermann, 1965)
- Heidegger, M. - Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe (Klostermann, 1987)
- Heidegger, M – Zeit und Sein (in: Zur Sache des Denkens, Tübingen: Niemeyer, 1969)
- Inwood, Michael – A Heidegger Dictionary (Blackwell 1999)
- Karfík, F. - „Dvojí pojem svobody u M.Heideggera“ (in: Reflexe 9, Oikoymenh, 1993)
- Nitsche, M – Z příhodného (FILOSOFIA, Praha 2010)
- Plháková, A. - Učebnice obecné psychologie (Academia, Praha 2004)
- Pětová, M. - Ereignis a problém konstituce časových ekstází (in: Časovost a smrtelnost I.; Togga 2009)
- Schüssler, Ingeborg – Pobyt a bytí u Martina Heideggera (in: Reflexe 14/95, 15/96, Oikoymenh)